بسم الله الرحمن

[illegible]

[redacted]

[redacted]

580

221

580

الحمد لله صلى الله على سيدنا محمد
أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول
الله صلى الله عليه وسلم تسليما
وأستودع الله تعالى هاذه الشهادة راجعا لها عندى
تدخر الى يوم القيامة

٢٢

BULAC

بسم الله الرحمن الرحيم   صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

بسم الله :: ربي الله :: حسبي الله ::

توكلت على الله :: اعتصمت بالله :: فوضت
امري الى الله :: ما شاء الله لا قوة الا بالله ::
تمت

اللهم لا تجعل لنا في ديوان الظالمين اسما ::

ولا تجعل لهم في اموالنا قسما :: ولا تفرض

لنا بينك بينهم جسما :: يا من علم آدم الاسما.

تمت

مالكه واشتراه احمد بن خوجة
الجليد نحو قصير في المدرسة
الباشية على يد محمد سنبل
١٢٥٢ ٩
رمضان

حد علم الكلام
موضوع علم الكلام
حقيقة النظر والدليل
٨ النظر الصحيح وفيه
الكلام على الفرق الخمس
ليبين فيه كالسمنية

١٥ فصل في الكلام على
أول واجب على المكلف
١٧ فصل في أن المعرفة
واجبة والنظر الموصل
إليها واجب

الكلام في حكم إيمان
١٨ المقلد
٢٠ فصل مدرك معرفة
المعرفة
٢١ تقسيم العلم قسمين
ضرورية ونظرية

٢٤ الكلام في شرح الحق
وفيه الكلام عن العقل
المشروط بالتكليف
٢٨ فصل في الكلام على العلم
وهل هو وجود أو غير ذلك
وفيه مقالة مثبتي الحال

٣٣ حتى ابن الحاجب العلم
بأنه صفة توجب تمييزا
[illegible] والكلام عليه وفي
الورقة ٣٥ حكاية الفهيم
أبي عمران مع ابن [illegible]
[illegible] بعد ذلك

وفي الورقة ٣٧ موضوع
رسالة في مثبتي الحال
وفي الورقة ٣٨ الكلام
على جواز خلق الله العلوم
النظرية ضرورية

خاتمة ٤٠ بمعنى العلم
وفيه تقسيم المعلومات
أقساما
٤١ الكلام في جواز تعلق
العلم بالمعدوم
وفيه مباحث الفرق والرؤية
وغير ذلك

٤٥ الكلام في النوم هل
يضاد القدرة
وفيه الكلام فيما علم الله
أنه لا يكون هل هو
متعلق للقدرة [illegible]
أم [illegible]

الكلام في المحسن والرضى
والعز والخلق ٤٧
وفي [illegible] الكلام على
[illegible] والاختيار
والمتشبه

مبحث ٤٨ الكلام في
المعلومات الوجود والعدم
والحال وفيه بحث
الكلام في تصور الوجود

٦٣ فصل في الكلام على
العرض
٦٤ الكلام في الشيء
والخلاف في ما صدقه
مطلع ٦٦ الكلام
٦٩ فصل في الوجوب والإمكان
والحدوث والقدم وغير ذلك

٧٢ فصل في الكلام على
الجواهر والأعراض
٧٥ خاتمة في الجوهر الفرد
٧٦ الكلام على المقولات
العشر

الكلام على العرض ٨٦ الكلام على ما فات والنسب تتمة ٨٧ في اشتمال اختلاف المتكلمين منهم ما كان الاربعة	مبحث ٨٨ الكلام في حدوث العالم الكلام ١٠٠ في ابطال حوادث لا اول لها تتمة ١٠٥ في ان وجود الممكن مسبوق بالعدم	باب ١٠٨ [illegible] بوجود الصانع تنبيه ١٠٠ [illegible] في ترتيب الدليل تنبيه ١٠٥ في قدم الهيولى وفي التي تليها اثبات قدم الزمان
باب ١٠٧ القول في نفي التمانع وبيان القول في نفاة جواز علا وفي التي تليها مبحث التمانع ١١٠ معنى الغني وفي الورقة الكلام في مسألة هل يجوز ان يقال ان [illegible] وعلمه شيء ان لا	الكلام في ١١٣ مسألة المستوى وفي الرد على مثبتي الصورة والجهة تعالى الله عن ذلك الكلام ١١٥ في استحالة التركيب عليه جل وعز مبحث ١١٦ الكلام في [illegible]	مبحث ١١٩ الكلام في الحلول وفي [illegible] وفي التي تليها نقل [illegible] عقيدة في [illegible] وجميع [illegible] من اخبار [illegible] الكلام ١٢٥ على [illegible] وانه [illegible]
باب ١٢٦ القول في صفات المعاني والمعنوية الكلام ١٢٨ على الجواهر وانها اربعة وفي الورقة ١٣١ حكاية جهم بن صفوان ونظم الاعراب في الرد في الرد عليه وعلى مذهبه	الدليل ١٣٠ على ثبوت صفات المعاني والمعنوية ١٣٣ معنى قولهم انه عالم بالكليات الكلام ١٣٤ في كون العلم قديما باقيا	وفي ١٣٦ حصول الورقة المذكورة الكلام على السمع والبصر والكلام فصل ١٤٠ في اشتراك الصفات في الوجود والقدم والبقا
خاتمة ١٤٤ في معنى قوله تعالى ولو [illegible] من شجرة اقلام [illegible] فصل ١٤٦ في بعض احكام [illegible] وفي التي تليها وفي ١٤٧ الكلام على ان الحوادث كلها تقع بارادة الله تعالى وشرحها فصل ١٥٠ في بعض احكام [illegible]	مبحث ١٥٢ الكلام على الكسب الكلام ١٥٤ في التولد تنبيه ١٦٥ في ان وجوده تعالى عين ذاته وفي التي تليها الكلام على ان الصفات [illegible] واحدة	مسألة ١٧٠ في التكوين والا صفة ازلية والمكون محدث وفي حول الكلام على انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول مبحث ١٧١ الكلام فيما يستحيل على الله تعالى

[illegible]

خاتمة ١٧٤ في الفرق بين التوحيد والتوحش وفيه الكلام على ما استفادات الواجب على العبد
باب ١٧٥ في الجزء [illegible] تعلق وفي مقولة ابطال التجسيم والتشبيه العقليين

الرد ١٧٧ على الشبه العقلية التي تمسكوا بها في التجسيم
الكلام ١٨٣ في تفسير التوفيق والهدى والخذلان والاضلال والطبع والختم والاكنة والمرض والاجال

وفي الورقة ١٩٦ مناظرة لبعض رجال بعض سامية وعقبها تفسير اللطف
ذكر مقولة بحث الكلام في الرزق
بحث ٢٠١ الكلام على الاجال

تتمة ٢٠٦ في اتفاق الملل على ذم الفرية ولعنهم وفي التي تليها الكلام على ان ما اوجب عليه من مطالب العبد فتنة
باب ٢٠٨ الكلام على الرؤية
خاتمة ٢١٢ في الخلاف هل ترى [illegible] نعم

الكتاب ٢١١ الثاني في النبوات
الكلام ٢١٢ في المعجزات وحدودها
الرد ٢١٨ على شبه الملحدة
الكلام ٢٢٣ في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

الكلام ٢٢٦ على بطلان القول بالصرفة
ذكر ٢٢٩ بعض معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
الكلام ٢٣١ على الرد على من زعم في معجزات القرآن وقال ان فيه كلمات غير عربية

الكلام ٢٣٤ في ثبوت النبوة لخلق الجن والروح
وفي مقولة الكلام في المعراج
وفي التي تليها وهي ٢٣٣ الكلام على فرق اليهود الجاحدين لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
وفي مقولة الكلام في عصمة الانبياء

الكلام ٢٤٤ في الجواب عن [illegible] نبينا عليه السلام
خاتمة ٢٤٧ في الفرق بين الغفلة والسهو والنسيان
الكلام ٢٥٥ في افضلية الملائكة على الانبياء

تتمة ٢٥٤ في ان نبينا عليه السلام افضل الانبياء
الكلام ٢٥٦ في الكرامة
الكلام ٢٥٢ في السحر والعين والجن والاشياء المعجزة والكهانة
بحث ٢٦١ الكلام في اثبات الجن

الباب ٢٦٣ الثالث في الحشر والنشر
الكلام ٢٦٤ في الروح ومعناه
تنبيه ٢٧٠ في المعاد وهل هو جسماني او روحاني
الفصل ٢٧٣ الثاني في الجنة والنار

الفصل ٢٧٤ الثالث في عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير
الفصل ٢٧٧ الرابع في اثبات الصراط والميزان والصحف والحوض

تعقيب ٢٧٩ في احوال الآخرة كحول تطاير الصحف ويعبر ذات الميزان
الفصل ٢٨٠ الخامس في الشفاعة لنبينا صلى الله عليه وسلم

قطيعة في الامانة في ايام ٢٨٥
فلان هل هما سواء في ان لا
العشرة بين الصغائر ٢٨٦
والكبائر
وفي مونتها انعداد الكبائر

فرع في ان الاعراض ٢٩٠
في اهل العلم رسائل
حدثتهم من استعمل ٢٩٢
العصي صغيرا وكبيرا
وفيه الكلام على تواتر القراءات
السبع وغير ذلك

وتتمة في قول الورقة البتة ٢٩٣
ايناثه في الامامة
القضايا ان ابا بكر مستحق ٢٩٥
للخلافة ولشي وكيفية
مسئلة في الامامة لا تنعقد ٢٩٧
للمفضول مع وجود الفاضل

الكلام على الخلف في الرابعة ٣٠
وعلى استحقاق الخلافة
وفيه الكلام على مراتب كل واحد
منهم رضي الله عنهم
وفي التي تليها بحث خروج
المهدي ونزول سيدنا عيسى عليه
السلام

خاتمة في ذكر شيء ٣٠٣
من الاولياء بعض عجائب صنع
الله
وفي الورقة التي تليها
معنى الرب وانه جميعه
على
وفيه قولها في الكلام على العرش
والكرسي وغيرهما من عجائب
خلق الله

وفي الورقة ذكر ٣٠٥
عصمة اهل السنة والجماعة
امامنا الله علينا امين
وذلك فرغ ذكر تراجم الصنف
من تاليف الكتاب

١

الحمد لله
من مواهب العبد الفقير الى الله تعالى
[redacted] عفى سنة ١١٦١
الله ذنوبه وستر في الدارين عيوبه
بجاه محمد الداعي البشير النذير
صلى الله وسلم عليه دائما دائما
دائما الى يوم الدين
صلى الله عليه وسلم

الحمد لله هذا تأليف الشيخ ابو الوليد
الباجي رحمه الله تعالى ونفعنا
ببركاته. آمين آمين. آمين

BULAC

بسم الله الرحمن الرحيم • وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

الحمد لله القادر العليم • الفاطر الحكيم • الذي وجب له القدم واستحال في تعاليه وصفته تجويز العدم • والصلاة على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين • وأفضل العالمين • وعلى آله وأزواجه وذريته وأصحابه صلاة نرجو بها الفوز من الأهوال والنجاة من الذنوب الثقال أما بعد

فلما كان علم الكلام هو الموصل إلى إدراك حقيقة الإيمان • بواضح الدلالة والبرهان • المنجي من الخلود في النيران • رأيت أن أضع كتابا جامعا للعقائد ولما فيها من المباحث والفوائد مجردا فيه ما للأصحاب • وما للمتكلمين بعضهم من المذاهب • وحملني عليه أن الكتب في هذا الشأن عديدة • ومطالعتها شديدة وأنى لي بالجمع بينها • وعلى تقدير ذلك فأنى لي بالفهم لها فلذلك أضع كتابا أتى على عقائدها وينفع المشتغل به ليكون جامعا لمهمها • ومشتملا على المقصود من أعظمها جعلته عمدة لي ولمن هو على شاكلتي : وسميته غنية الراغب ومنية الطالب : والله أسأل أن يجعله لوجهه خالصا • وينفع به بين الريب وزيادة العامة والخاصة : إنه الولي الجليل • وهو حسبي ونعم الوكيل

ورتبته على مقدمة وكتابين وخاتمة تشتمل على حده ومبادئه وغايته وتسميته والنظر والدليل وحدهما وشروط ذلك والعقل وغير ذلك مما تسمعه إن شاء الله • أما المقدمة فقال الإمام شرف الدين ابن التلمساني رحمه الله هو العلم بثبوت الألوهية والرسالة

وما يتوقف

وما يتوقف صحتهما عليه من جواز الحلال وحدوثه وابطال ما ينافي
ذلك قال ابن عرفة ويخرج منه احكام المعاد وحده يقال هو العلم
باحكام الالوهية وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف
شيء من ذلك عليه خاصا به وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات
وحل الشكوك فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية
على اهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره انتهى قال الشيخ ابو حفص عمر
الفلشاني في شرحه على طوالع البيضاوي وحد ابن التلمساني غير مرضي عند
من يقصد التحقيق لانه مرادف لقول من يقول علم الكلام علم بمسايل
علم الكلام لان متعلقات العلم المذكور هي بعض مسايل العلم لا تؤخذ في
تعريفه على انها اجزاء وحواشي لماهيته قال ويرد على حد ابن عرفة
ما ورد عليه ولكنه لم يعترض عليه بل ذكر ما حسن ان يكون حدا مستقلا
لو اعترض عليه كما سيظهر لك وحد البعض بقوله علم يقتدر معه
على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه قال ابو حفص
وهو كلام محقق سالم مما اورد على ما قبله لا يقال انه غير مطرد لد
خول علم المنطق والجدل تحته فان كلا منهما يصدق عليه الحد وغير منعكس
لخروج ادراك المقلد من علم الكلام لقوله العلم لانهم نصوا ان البعض احدهم
ان المقلد المتكلم وان خطاناه فلا بد من جعله ان يكون من علم الكلام
كالمعتزلة وغيرهم من مخالفين المتكلمين لانا نقول العلماء
يطلقون العلم على مطلق الادراك والتصديق لا علم هذا جواب الاول واما
الثاني وامثاله فجوابه انه نبه بلفظة الاقتدار على القدرة التامة
وبالكلام المعتبر عند المطالبة الراتبة فيتضمن التعريف على العلم بجميع

فيه
على ان علم الكلام
فرض كفاية

BULAC

العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك
العقيدة على ذلك الاثبات الذي يصاحبه ايا هذا العلم دون العلم بالقوا
نين التي يستفاد منها صحة الادلة فقط ودونه علم الجدل الذي يتوصل
به الى حفظ اي اصطلاح ووضع اراد اذ لا يبنى كل منهما افتقارا تاما على ذلك
وان سلم الافتقار لا كن لا اختصاص لكل منهما باثبات هذه العقائد والتبادر
الى الذهن من الحد المذكور هو ما له مزيد اختصاص به ومثل ذلك يتقرر
الجواب عن ايراد علم النحو بل احرى اذ هو وان صحت معرفته للعلم بالعقائد
المذكورة لا كن على وجه لا يكون له مدخل في ترتب تلك العقيدة بحسب العادة
ثم من محاسن هذا الحد انه عدل فيه عن لفظ الثبوت الى لفظ الاقتدار
لكون الثبوت الفعلي غير لازم واختار كلمة مع على الباء مع صحة المعنى تنبيها
على انتفاء التبعية المتبادرة من الباء واختار اثبات العقائد على
تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير واما تحصيلها
فالواجب ان يكون من الشرع ليعتد به ويتضح الصدر بنور النبوة وانه
والحق ان المقصود كمال تبيان كل مطلب هذا وان كان مما يستقل العقل
بادراكه ليظهر مواطات الشرع للعقل حق المعرفة الوثيقة ثم اعلم
انه لا يراد من اثبات العقائد التحصيل والاكتساب لما يلزم عليه ان يكون
العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا اشتباه في بطلانه لان ثمرة
الكلام هو اثبات تلك العقائد على من خالف بعد او علم الكلام المثمر لتلك
الثمرة هو العلم المقتدر به على ذلك الاثبات والمراد من الحجج والشبه
المذكورة ما هو حجة او شبهة في زعم الناظر لا باعتبار ما في نفس الامر ليشمل حجج كلام
المخطئ من الجدل والمقصود ذكره كالمقصود بيان المراد من الغير المثبت عليه

العقائد عن غيره معتقدا حتى يرد انه اذا ثبت عليه من لم يقف افتقر على
ابانتها من اخرى اذ هو تحصيل الحاصل بل المراد كل من يتصدى للانكار
قال العضد والمراد من العقائد ما يقصد به نفس
الاعتقاد دون العمل يعني ان ما كان كذلك فهو معتبر وللتشبه مقدر وتكفي
الاعلامه به كلا في المقصود منه العمل في الفروع والمسائل الفقهية
فان المراد ها حكمه بما متعين او منحسم واذا كان كذلك فلا يرد ههنا
السؤال المعلوم الوارد على حد الفقه وهو اما ان يراد العلم بالجميع او بالبعض
الى اخره لان المراد هنا من العقائد جميعها ولا يرد عليه ذلك السؤال فتامل والمراد
باليقينية المنسوبة الى اليقين ثم ظاهر التسمية ان يلم بان احكم وان خطا
لان الخروج ذلك عن علماء الكلام انتهى سنن وكان مرضيا قلت
ما ارتسم في ذهنه في العلم وما ابرم تحقيقه في كان من ذلك العلم فلقد
كشف الغطاء عن هذا الفن الذي كل ما بعده مبني عليه ولقد صرف
حيث قال فيما وجه الحاجة الى تعريف تصور حقيقة كل علم ما نصه المقصود
الاول تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فان من ركب متن عمياء اوشك ان
يخبط خبط عشواء قلت والعروض ذلك الكلية التي يتعاطى
الاشياء بغيرها ذواتها والتي بعبارة تصطحب هذا ما يتعلق بتعريف علم
الكلام انتهى كلامه فجعل التعلقات وهو كلام كلامهم الا ما دفع به
الاعتراض حول على اصول الكل والتحويل بان ذلك غير صحيح لان كلمة
مع لا تقتضي التبعية فهي اعم من ان ادفع به عن قوله على انه لا شيء
يشعر به بعض النسخ ولا سيما اصطلاح اهل السنة بانه فلا من بعد
ويسمى علم الكلام باصول الدين لبنائه الاساس عليه والدين عند الله

BULAC

لا نسلم واصل الشيء ما ينبني عليه ويفتقر في ثبوته وتحققه اليه
وهو كذلك ويقال لهذا العلم ايضا علم الكلام قيل لان المتكلمين به يبوبون على
هذا العلم فيقولون باب الكلام في حدوث العالم باب الكلام في اثبات
العلم بالصانع باب الكلام في اثبات صفاته النفسية الى اخر ما يعتقد من حدوث
هذه الصفة واختص بعلم الكلام وقيل انما سمي بذلك لان اهل الظاهر
والحنابلة اذا سئلوا عن شيء من مسائله قالوا نهينا عن الكلام فيه
فسمي علم الكلام اي المنهي عنه في زعمهم اكتفاء بالموصوف عن الصفة
كقوله تعالى رسان حيث باكواب البيت قيل وكان المتكلمين قصدوا انكار ابتهم
حيث كرروا الكلام في كل ترجمة تنبيها على ان مورد النهي ليس هو ما توهمه
الحشوية وقيل لان الادمي انما يشرف ويعلو بسائر الحيوانات بما امتاز به من
القوة الناطقة العقلية فكل من كانت هذه القوة كاملة في نوعه اشرف
ومعرفة هذا العلم لما كان من اعظم العلوم وادقها وبه يحصل التمييز بين الحق
والباطل في العقد والقول والكتب كان تعلمه من اعظم الاسباب المظهرة
لهذه القوة فسمي علم الكلام كالانه الاسم المسبب على السبب وقيل
ان هذا العلم لما كان اشرف العلوم لا سيما وانه كان هو اول ما يعتني
به العاقل واولى ما يعتقد فعله وعلى مقتضى ذلك فهو اول ما يتكلم فيه
فاستحق التسمية بالكلام لذلك وقيل ان الانسان اذا نظر فيما
يجب لله وما يستحيل وما يجوز وحصل له الكمال المعرفة فحقائق الممكنات
واستعمل المشكلات واستنبط المعاني صار له استنباط جميع العلوم لانه
القادر على الاستخراج الذي هو اقدر على استخراج ما هو اقرب منه فصار
صاحبه متكلما في جميع العلوم فسمي لذلك علم الكلام وقيل ان صاحبه اذا

انتهى الى

اتقى الله وعمل بمقتضى ما علم كان من اوليائه المتقين واحبابه المخلصين
وكمال السابقة وتكلم في السر بالله بما شاهده من عجائب الصنع ولطائف
ما ابدع في المخلوقات ولذا قيل من عرف الله طال لسانه اي فمن سمي علم الكلام
لهذا المعنى واما قولهم من عرف الله كل لسانه فكلام في مقام اخر وهو مقام
التحير في صفات الجلال وسطوع انوار من تجليات الجبروت والكمال سبحانه.
وقال الشيخ الشهير انما سمي بهذا لان اول ما وقع فيه بين اهل الاسلام
مسألة الكلام وقيل لاتحاد به وقال المحقق العضد سمي بذلك لانه
ان المتكلمين جعلوه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان الفلاسفة علما
سموه بالمنطق نافعا لهم في علومهم ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام
على سبيل المقابلة رجاء ان يتناول فيه الخصما وقد كان نفع المنطق في علومهم
بطريق الالة والمقدمة لغيره ومن ثم سمي خادم العلوم والتها وربما سمي رئيسا
من حيث ان احكامه نافذة فيها وانما نفع الكلام في علومنا فبطريق الاصالة
لها ورئيسا عليها اذ لولاه ما ثبت شيء منها فلذلك لا يكون الا رئيسا. او سمي
بذلك لكون مسألة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيها التشاجر والعنف
يعني بالعنف ما وقع لبعض الخلفاء العباسية وكان معتزليا من قتله
جماعة من الائمة لامتناعهم عما هم عليه من القول بخلق القرآن وحبسه
ما وقع لاحمد بن حنبل رضي الله عنه ومعاصريه وكتب التواريخ محشوة بتفاصيل
ذلك. وغلب اسم الكلام على العلم الذي منه تلك المسألة تسمية للكل
باسم اشهر اجزائه. قلت هذا ما انتهى الي من كلامهم في التسمية
وقد ذكر قطعة منها الامام احمد رضي الله عنه في كتابه المسمى بالمنهج في معرفة
عجائب المنهج في الاديان. وهي في اوله فمن اراده فليطالعه فانها مستوفاة فيه

فصل في ذكر هذه المقدمة موضوعه. واعلم أن
موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد من العارض الذاتي
ما يلحق الشيء لذاته كالتعجب للإنسان أو بواسطة أمر مساو له كالضحك
للإنسان بواسطة التعجب أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالمتحركية
بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة الجسمية. واختلف المتكلمون في
موضوع هذا العلم فقال صفي الدين الهندي إن موضوعه الوجود المطلق إذ
يبحث فيه عنه وعن أقسامه وعن عوارضه ونقل المحقق العضد هذا القول
من جماعة بقوله موضوعه الموجود بما هو موجود أي من حيث هو هو غير مقيد
بشيء. وممن قال هذا القول حجة الإسلام الغزالي. واعترض هذا القول بأن
موضوع العلم الإلهي على طريقة الحكماء الوجود أيضا فيلزم عدم الامتياز بين
الكلام والعلم المذكور والامتياز بينهما حاصل لا شك فيه فيلزم من ذلك
تغاير موضوعيهما. وأجيب بأن البحث في الكلام على قانون الإسلام
بخلاف العلم الإلهي فإن البحث فيه على قانون عقولهم وإن خالف الإسلام إذ
خالفه فعلى هذا القول إن المتكلم ينظر في الوجود بقسميه القديم والحادث
والحادث إلى جوهر وعرض والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة
وإلى ما لا يشترط كاللون والحركة والسكون. واعترضه العضد من
وجوه أولها أن الكلام يبحث فيه عن الجرم والأحوال المتعلقة
به وعن الحال وهي واسطة بين الوجود والعدم وعن أحوال المعدوم باعتبار
أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم
ووجه الدلالة ضرورية أو نظرية وينقسم الدليل إلى أقسام ونحو ذلك وليس
بنظر في الوجود فيلزم أن يكون خارجا عن علم الكلام وذلك باطل

لا يقال

لا يقال المقصود الخارجي الوجود والذهني لا خصوص الذهني
الخارجي وحده لا الموجود الذهني **لانا نقول** نص العضد على ان
المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني **الثاني** ولكم مما فاتون لا اسلا
تخرج المسائل الباطلة من علم الكلام لان الاسلام انما يوافق ما هو الحق وقد
يكون المحكي ليس من المتكلمين ولا امر خلافه **القول الثاني**
ان موضوع العلم انه ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجـ
ـدها وصفاته وافعاله ولا يخفى عليك ما يرد عليه مما مر **الثالث**
انه ذات الله وذاته العلم لا رمية ولا يخفى ما فيه من نسو لا ذلك من اطلاق
الصفة الموهم فان طالب هذا القول ان الكلام يبحث فيه عن صفاته الثبو
تية والسلبية وعن افعاله كحدوث العالم والبعث والثواب والعقاب فالقول
الممتنع وفيه نظر من وجهين الاول ان الكلام قد يبحث فيه عن غير ما ذكر
كالجواهر والاعراض فيما يقال الجواهر لا تتداخل والاعراض لا تنتقل الوجه
الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك ان المطلوب المبين في العلم
انما هو عوارض موضوعه الذاتية له كما سبق تفسيره ولا شك ان
العوارض متوقفة على وجود ما هي عارضة له فلا يكون وجوده عارضا
له لاثباته فيه ولا لزم توقفه على نفسه وحينئذ يلزم اذا كان الموضوع
هو الذات العلية ان لا يكون اثبات العلم بوجود الصانع مبينا بنفسه فلا يحتاج
الى بيان او كونه مبينا في علم اخر اعلى والقسمان باطلان واجاب
الارموي بجواز ان يكون وجود الباري معلوما في علم اخر وهو العلم الالهي
ومسلما في علم الكلام فيما لا يخفى بطلانه فان باب اثبات العلم بوجود الصانع
من اشهر ابواب علم الكلام فلا يصح ان يحيل على طالب التحصيل من علم اخر ا

BULAC

الرابع ذهب الاصبهاني الى ان موضوعه ذات الله تعالى وذوات الممكنات
من حيث انها توصل الى اليقين بما يجب الايمان به فيسلم والحق عليه ما يرد
عليه من البحث بعد تحقيق ما سبق بلا تخصيص خروج المعدوم والحال والنظر والدليل
الخامس قال المحقق العضد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وهذا القول يسلم من كل ما ورد
على ما قبله وبيانه ان مسائل علم الكلام اما عقائد دينية واما قضايا
تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز
الخلاء وانتفاء الحال ونفيه وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد
كون صفاته تعالى موجودة قائمة بذاته والشامل لهذه المسائل كلها
المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال **فصل**
ومما يذكر في هذه المقدمة ما قاله الشيخ في شرف هذا العلم تنقسم الى
دينية وهي ما يتقرب الى الله بتعلمه ويثاب عليه كاصول الدين واصول
الفقه وعلم القراءات والتفسير والحديث والتصوف والى ما ليس بديني كعلم
الحساب والهندسة والفلسفة وهذا العلم اشرف العلوم الدينية والدليل
عليه ان شرف العلم بشرف المعلوم ومعلوم هذا العلم الله تعالى وصفاته ولا
شيء اشرف من الله وصفاته فهذا العلم اشرف العلوم ولان الحاجة اليه
اشد لانه سبب السعادة الابدية والنجاة وتتوقف عليه سائر العلوم الدينية
ولان شرف الشيء يعرف بخساسة ضده وضد العلم بهذه القواعد الجهل بها
وهو كفر وبدعة ولان المقصود منه ان يعبد الله على بصيرة ويعتقد على
بصيرة ويفرق به بين العلوم والاعتقادات وبين البديهيات والمشكلات
ويتحلى به العقول وينقشع ما يتطرق اليها من الشبه العقلية والقواطع

تقسيم حقيقة العلوم الدينية

السمعية

السمعية فيما لا تتوقف إثبات المعجزات عليه ويتعين السمع فيما يرجع
من ذلك إلى وقوع جائز وقال ابن حجر ثم جميع العلماء وشرف
العلم إما من جهة موضوعه أو غير ذلك فإن كان الأول فقد سبق أن موضوعه
المعلوم وهو أعم الأمور وأعلاها لأنه وله أعلى الأشياء وهو صفات ذاته
تعالى وصفاته وأفعاله وإن كان الثاني فإما من جهة غايته أو غير ذلك فإن
كان الأول فغايته أشرف الغايات فإنه يثمر الترقي من حضيض التقليد
إلى ذروة اليقين والإيقان والتحقيق يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
أوتوا العلم درجات وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة وإلزام المعاندين
بإقامة الحجة وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين وبناء العلوم
الشرعية عليه فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها وبنا
ئها وصحة النية بإخلاصها لا الأعمال وصحة الاعتقاد المبنية عليه الأعمال
إذ بصحة النية وحسن الاعتقاد وحقيته يرجى قبول العمل وترتب الثواب
وغايته لك كله الفوز بسعادة الدارين وهذا الفوز المطلوب لذاته وهو
منتهى الأغراض وغاية الغايات وإن كان الثاني وهو أن يلاحظ ما عدا غايته
فإن كان من جهة أدلته أو غير ذلك فإن كان الأول فلا أشرف من أدلته إذ هي
يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة
إذ لا تبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل كذا في
حاشية العلامة اليسيتني على علم الكلام المسمى بالإلهي وإن كان من غير الأدلة فليس ثم
ما يرجع إليها من جهة المعنى وهو كون هذا العلم أس أصول العلوم أصولها
وفروعها وفيما أن يرجع هذا إلى الأدلة أنه لولا وثاقة الأدلة وصحتها
ما كان ذلك فهذه جهات الشرف للعلم لا نعرف زائدا على ذلك لاستغنائه

الثاني واذا ثبت له الشرف من جميع الجهات تبين انه اشرف العلوم اذ غيره
من العلوم ان حصل له شرف فلا يكون الا من بعض هذه الجهات انتهى

فصل في حقيقة النظر والدليل اعلم ان النظر والفكر بمعنى
والنظر يطلق في اللغة على الرأفة والعطف ويوصل باللام كقولك نظرت
لفلان وعلى المقابلة كقولك داري ناظرة الى داره وعلى التاخير كقوله تعالى فنظرة
الى ميسرة وبمعنى الرؤية ويوصل بالى كقوله تعالى الى ربها ناظرة وبمعنى
الفكر والتدبر كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وهو المراد
هنا **واختلف** في حده في الاصطلاح فمنهم من رده الى السلب فقال النظر
عبارة عن تجريد الذهن عن الغفلات وبعض يأخذ السماء وهو لازم النظر لا نفسه
ومنهم من رده الى الاثبات فقال القاضي هو التامل في حال المنظور فيه وقال
المعتزلة انه الطلب المبين للعلم او الظن وقال الامام في الارشاد هو
الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وقيل وضع معلوم او ترتيب معلوم
منها بصفة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم فيشمل الحد التام
والناقص والرسم التام والناقص والتصديق ، **واما** حقيقة الدليل
فقال الامام الفخر في المحصل هو الذي يلزم من العلم بوجوده العلم بالمدلول
واعترض بانه يدخل فيه ما علم بالبديهة فانه يلزم من تصوره في النفس
العلم بصدقها وبالتمييز الحاصل بين الذوات عن الكسب وليست من ادلة
وبانه فاسد بان الوجود لا يدل على الوجود فقط بل يدل على العدم والعدم
على الوجود وعكسه قالوا ونخرج منه العاشر فقال ابن جمعة وهذا رد
القلب **وبه تعلم** ان كل من تعرض للدليل من الاصوليين والمناطقة
والمتكلمين فانما عرفه بالمعنى الخاص وذلك الاصطلاح تعرض غيرهم ان الدليل

لا يكون

لا يكون دليلا صحيحا ويخصون الفاسد باسم الشبهة وحدّه لا يلائم ونحوه
بأنه المعلوم الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم في مستقر
العادة اضطرارا وخصوه بما يتوصل به إلى العلم اصطلاحا وسموا ما يتوصل به
إلى الظن أمارة والمتأخرون يطلقون اسم الدليل عليهما معا ولا مشاحة في
الاصطلاح قال الشيخ تقي الدين والتعميم أقرب إلى الوضع اللغوي فإنه في
اللغة المرشد وكل ما أرشد إلى شيء فهو دليل ثم إنه يرد على حد المعرف أنه يصدق
عليه أنه يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب العلمي ولا يسمى دليلا
وحده بعض المتأخرين بقوله العلم الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه
إلى العلم بمطلوب خبري إذا جعلت لا مادة وتقول الذي يمكن أن يتوصل به إلى مطلوب
خبري إذا لم خلفتها وأخذ فيه إمكان التوصل لأن كون الدليل دليلا لا يتوقف
على حصول العلم به بل يكفي في كونه دليلا إمكان التوصل كما في آيات في
السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ثم أخرج بقوله صحيح
النظر الشبهات والعلوم البديهية والتمييز الحاصل بين المختلفات التابع لتعلق
الحس بها وعمّ بالمعلوم الموجود والمعدوم وتعيين بالخبري خرج الحد والفاسد
لا يسمى دليلا عند هذا القائل وإنما يسميه شبهة وأما الفلاسفة فالدليل
عندهم أعم من الصحيح والفاسد ولهذا يذكرون القياس ما يشملهما فيقولون
القياس قول مركب من قضايا متى سلمت قال العضد في شرح أصول ابن الحاجب
الدليل عند ما في إثبات الصانع العالم وعند المنطقيين الناطقة العالم حادث
وكل حادث له صانع انتهى ولهذا كان الدليل عند المتكلمين هو العالم المذكور
استعمال انقسامه في تقسيمه إلى الصحيح والفاسد باعتبار صحة الدلالة وإنما يعنون
الصحة والفساد في النظر فيه فإنه تارة يعني الناظر على وجه الدليل فيكون

نظره صحيحا وتارة يقع على غير وجهه فيكون فاسدا والنظر هو الدليل القطعي
المسمى بالبراهين ثم اعلم ان النظر الفاسد لا يستلزم جهلا ولا علما
سواء كان فساده لمادته او صورته او لهما معا وقيل يستلزم الجهل قال الامام
الحق وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وان كل قديم مستغن
عن المؤثر مع حضورهما في الذهن من غير منازعة في الرتبة يستحيل ان لا يعتقد ان
العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل ناشئ عن اعتقاد المقدمتين السابقتين
بعد ايراد النظر الفاسد الجهل واجيب عن ادلة المذهب الاول وهم
الجمهور ومنهم امام الحرمين بوجوه الاول ان النظر في الشبهة لو
استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل والتالي باطل وعورض
بان الدليل لو كان مفيدا للعلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان
جعلت هناك شرطا لافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فنحو ايضا كما
قالوا واجاب الاولون عن هذه المعارضة بان قالوا كل من عرف الدليل
لابد ان يحصل له العلم بالمدلول ولسنا نسلم ان المبطل اذا نظر في الدليل الصحيح
لا يحصل له العلم الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الاولون قالوا ا
الشبهة اما ان يكون لها وجه دلالة تتعلق بالمدلول او لا يكون والاول باطل
والا كانت الشبهة دليلا لان كل ما له وجه دلالة على شيء فهو دليل عليه
واذا بطل الاول تعين الثاني حينئذ [illegible] ان يستحيل ان يستلزم النظر في
الشبهة الجهل الوجه الثالث ان حقيقة الشبهة ما اشتبه على
الناظر امرها واعتقد فيها ان لها دلالة فيها ولذلك نرى حال الناظر فيها
مضطربا وينقسم الى ثلاث مراتب تارة يعتقد الجهل وتارة يشك ونظر في الدليل
فينقض فيه بعد ذلك ويعرف انها شبهة ويبحث عن معرفة محل وجه خللها

ولا ينحط الى رتبة معلومة الحاصل الذي بالدليل وتارة ينقطع بشبهة تخالفها
وتارة يضعف فيغلب عليه الشك والحيرة لتعارض الشبهتين لديه الوجه
الرابع ان الدلالة انما هي في المعاني التي هي مدلولات الالفاظ فاذا كانت المعاني
لا تنافي في انفسها ولا تتلازم فكيف يكون بين الشبهة والدليل ارتباط
واورد الشيخ شرف الدين على الوجه الثاني ان لقائل ان يمنع ان يكون دليلا
لجواز اشتراك المتنافيات في لازم فان الدليل يفارق الشبهة بان مقدماته ضرورية
او تنتهي الى الضرورية وعلى الوجه الثالث بانا لا ندعي ان حقيقة الجهل هي
انما انبنى على العلم اعتقاده لا اعتقاد نقيضها والتردد الى الشك ليس
هو الشك الذي يستوي الطرفان فيه وانما هو تعاقب الرايين وهما جهلان
قال البيضاوي والحق ان الفساد ان كان من المادة استلزم الجهل وان لم يكن
من المادة فلا يستلزم جهلا والمراد بالمادة معنى المقدمتين بان تكون احداهما
كاذبة مثلا والمراد بصورة النظر ان يكون الفساد مثلا من جهة تبين او سابقتي
قال ابو حفص اعلم ان الخلاف في هذه المسألة لفظي لما ذكره المحقق سعد الدين
الهندي وذلك ان من ادعى ان لا يستلزم العقد الذي لا يعتقد فيه الناظر
لا يستلزم الجهل لما تقدم من الوجوه الدالة على عدم الربط وان من ادعى الاستلزام
مطلقا ولو امرا خارجيا كاعتقاد البطلان المقدمات الكاذبة والربط بين الشبهة
والجهل لازم الشبهة فهي تستلزم لما ذكره رحمه الله الامام في المسائل
المتقدم ومن النحو ان المثبت عند المنتسبين انما هو النوع الثاني من الاستلزام
والنفي عند النافي انما هو النوع الاول فعلم بتوارد النفي والاثبات على موضوع واحد
والله الملهم قال النقيب ان حد الخلاف يتمشى على القول بان النظر الصحيح يلازم العلم
ملازمة عقلية واما من يقول انه عادة فلا يقول باستلزام النظر الفاسد

الجهل بل يجوز ان يحصل العلم عقيبه كما يجوز ان يحصل الجهل عقيب النظر الصحيح
وفيه الصحيح الذي نحن فيه انتهى // **فصل** واما النظر الصحيح فـ
يستلزمه لعلمه بصدق المقدمتين وصحة ترتيبهما وان هذا المطلوب لازم عن هذا
الترتيب وان لازم الحق حق فمتى حصل له العلم بهذه الامور لزمه علم
بالضرورة ان الحاصل له علم بالضرورة هكذا قرره الامام الفخر قال الشيخ شرف
الدين ويحكى عن بعض المتكلمين ان شرط النظر الصحيح كمال العقل وان يكون
في دليل واستحضار مقدماته وان يكون الناظر ذاكرا لادلته وان لا يكون معتقدا
لنفي او اثبات في المطلوب وان لا يكون عالما بالمنظور فيه وهذا فيه نظر
فان عري من النظر ابطل ان لا يكون عالما بالمنظور فيه ولا معتقدا نفيه او اثباته
لا حاجة اليه فانه اذا كان الناظر في الشيء يضاد العلم به والجهل به بوجود النظر
بنقيضهما وما لا يتصور وجوده لا حاجة الى اشتراطه انتهى قسم هو بعين
العلم فان من علم لزوم شيء لشيء وعلم ثبوت الملزوم علم منه ثبوت اللازم ومن
علم نفي اللازم علم نفي الملزوم ومن علم ثبوت الاخص علم ثبوت الاعم ومن علم
نفي الاعم علم نفي الاخص ومن علم نفي الشرط علم نفي المشروط ومن علم ان
العالم حادث علم ان له محدثا اذ يستحيل ان يوجد من غير فاعل ومن لازم ترجيح
احد المتساويين من غير سبب ومن علم ان الممكن يجب وجوده وعدمه علم انه
يفتقر في ترجيح احد الامرين الى سبب لكونه تقدم والمخالفون في هذا فرق
منها السمنية وضبطه بضم السين وفتح الميم المشددة قال ابو
حفص هذا هو الضبط الصحيح وقال بعضهم بفتح السين وسكون الميم انتهى
قال الاصفهاني وهم قوم من عبدة الاوثان كانوا يقولون بالتناسخ
قالوا لا معلوم الا من الحواس واحتجوا بان العلم الحاصل عقيب النظر لو

قف على ضبط السمنية

كان

كان ضروريا لما جاز خلافه وإن كان نظريا عاد الكلام في لزوم النظر إليه
ولزم التسلسل **وأجيب** بأن العلم به وبأنه يستلزم العلم متى
تم على الهيئة المخصوصة ضروري ونحو الخطأ يقع بعد النظر الصحيح وحاصل
هذا الجواب منع توقف الشيء وكان النظر إذ العلم به يستلزم العلم بالمدلول ضروري
وذلك راجع. **واحتجوا** أيضا بأن المطلوب إن كان معلوما فلا طلب وإن لم
يكن معلوما فإذا حصل فكيف يعرف به **وأجيب** أنه قد يكون معلوما من وجه
والنسبة مجهولة والمطلوب تعيينها فإذا حصل تميز عن غيره بطريقه:
واحتجوا أيضا بأن الذهن لا يقوى على استحضار الغرضين معا لأنا نجد من
أنفسنا أنا متى توجهنا إلى معرفة تعذر علينا في تلك الحالة أن نتوجه إلى أخرى
والمعرفة الواحدة لا تفيد **وأجيب** أن الذهن يستحضرهما كما يستحضر
طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة والمعاندة وذلك أن نقول لو كان إنسانا
كان حيوانا والعدد إما زوج أو فرد. قال بعض أصحاب هذا المذهب يتلخص
وذلك أنهم قالوا المدرك للعلوم إما الحواس وهذا مذهبهم معلوم وهو خارج عن
الحواس ثم من مذهبهم جحد للضروريات لأنهم نفوا العلوم كلها ضرورية ونظرية
سوى الحواس ونحن نعلم من أنفسنا أشياء بغير الحواس كعلمنا بالألم
ووجوعنا وعطشنا ولذتنا والشبع والإثبات لا يكتنهان ولا يدركان قال
بعض الأصحاب واشتراك الكل في الوجوه المتقدمة إن كانت تعتبر لهم العلم في زعمهم
فهو نقض لمذهبهم لأنهم نفوا جميع النظر فكيف يتمسكوا ببعضه في إبطال مذهبنا
في زعمهم ولا يمكنهم ادعاء فساد النظر بالنظر ولكنهم المخالفة على مر الدهور
والأعصار واختلاف النظار في مناظرتهم على حسب اختلافهم في مناظرة السو
فسطائية قال الإمام الجويني كلمناهم فإذا قلنا لهم هل تعلمون فساد النظر

أي تصير يعرفون فيه فإن علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد نقضوا حصرهم
ثم نقول علمتم فساد النظر ضرورة أي علمتموه نظرا فإن قالوا ضرورة كابروا
فيما علمتم ثم لا يسلمون عن مقابلة دعواهم بنقيضها وإن زعموا أنهم أدركوا
فساد النظر بالنظر فقد تناقض كلامهم حيث نفوا جملة النظر ونفوا بأنه
لا يؤدي إلى العلم ثم تمسكوا بنوع من النظر واعتقدوا بكونه مفضيا إلى العلم
فإن قالوا وأنتم إذا ادعيتم أداء النظر إلى العلم فهل ذلك ضرورة أو نظرا ودعوى
الضرورة باطل بمثل ما ألزمتمونا وإن حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم
الشيء بنفسه وهو مستحيل **قلنا** كلامكم هذا يفيدكم شيئا أم لا هل
فإن قالوا لا يفيدنا فقد اعترفوا بكونه لغوا وكفونا مؤنة الجواب وإن زعموا
أنه يفيد العلم بفساد دليلنا فقد تمسكوا من النظر بضرب منه يقتضي إنكار
النظر وإن قالوا هذا مقابلة الفاسد بالفاسد قلنا مقابلة الفاسد بالفاسد
الفاسد من وجوه النظر وأنتم تنكرون ثم لا يبعد إثبات النظر بالنظر وهذا
كالعلم يتعلق بالمعلومات وبنفسه إذ بالعلم يعلم العلم فإن قال لست
قاطعا ببطلان النظر وإنما أنا مسترشد قلنا له سبيلك أن تنظر بأدلة
نظرا قويا وتتشاغل به نظرا مستقيما فإذا صح منك النظر واستوت منك
العين أفضت بك إلى العلم فإن نظر كما رسمناه وأنكر أداء النظر إلى العلم
فقد تبين عناده وسقط الاشتغال به انتهى اختصارا **قال الشيخ**
شرف الدين رحمه الله هذا الجواب إن عنيتم بإثبات الشيء بنفسه فلا نسلم إحالة
أنه يوجب امتناعه ونحن لا نقول به وإن عنيتم أنه يتعلق بنفسه فلا نسلم
إحالته لأن الصفات المتعلقة والأمور تتعلق بنفسها كقول القائل كل خبر
كذب صدق فإنه يتعلق بجملة أخبار ومنها هذا الخبر فقد تعلق بنفسه وبغيره

والنظر

والنظر من الصفات المتعلقة من غير تنافي وهذا خلاف إبطال الشيء بنفسه
فإنه نظير قول القائل كل خبر في الدنيا كذب فإنه لا يتناول هذا الخبر بنفسه
وبغيره فإن جملة الأخبار غير هذا إن كانت صادقة أفاد شيئا منها فيكذب هذا
الخبر وإن كانت كاذبة فهذا صادق **واحتج** أيضا من قولهما أن الضروري
لا يختلف فيه العقلاء بأن الضروري الذي لا يختلف فيه العقلاء هو ما لا سبب
له من الأمور البديهية أما ما له سبب فقد يختلف فيه العقلاء لعدم المشاركة
في السبب والعلم بصحة بعض النظر من هذا القسم الذي له سبب وسببه
التجربة والامتحان وكل من مارس العلوم علم أن بعضها يفضي إلى العلم فإن قال
جربت علم الطب ثم بان له الغلط قلنا بأنواع النظر الغريبة كما تقرر في محل المسألة
إلى أن يتبين عناده وهذا لا يمكن النظر من قلبه علمنا بأنه لا يمكنه
دعوى شيء به كالنظر فيحكي بفساده **الفرقة الثانية** السوفسطائية
قالوا لا نعلم شيئا علم الفرقة الثالثة العندية الرابعة اللاأدرية
الخامسة العنادية وهذه الفرق الثلاث من السوفسطائية أيضا أما الأولى
وهم غلاتهم فقد جمعت بين النقيضين وأما الثانية وهم القائلون حقائق
الأشياء تابعة للاعتقادات فالرد عليهم بأن مقتضى هذا المذهب اجتماع النقيضين
النقيضين على شيء واحد وهو من اعتقد قدم العالم وحدوثه وأما الثالثة
وهم القائلون لا ندري فيستفهمهم إذ قالوا لو رأينا أرباب المذاهب يدعي كل واحد
منهم ما خصه العلم الضروري مع أن خصمه يكذبه في دعواه فإذا تلك القضايا
إما أن تكون ضرورية أو لا فإن كانت ضرورية فالمنكرون لها ينكرون
الضروري مع أن ذلك المنكر يعتقد أنه في إنكاره محق وإن لم تكن ضرورية فالمعتقد
أنها ضرورية قد اعتقد أنها ضرورية مع أنها ليست كذلك فقد اشتبه

عليه الضروري بالبشر ضرورة فاذا كان الامر كذلك فكيف يمكن الجزم بشيء
من ذلك فهو وامثاله ذكره بامثلة منقولة عن جميع الطوائف منها
ان المعتزلة ادعوا حسن بعض الافعال بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
بعضها بالضرورة كقبح الكذب الضار والاشعرية تكذبهم في دعوى الضرورة
ومنها ان المعتزلة تدعي ان العبد موجد لبعض افعاله وانه مخير بين الفعل
والترك بالضرورة والاشعرية تكذبهم ومنها ان الفلاسفة والمعتزلة
تدعي استحالة رؤية ما هو في غاية البعد المفرط بالضرورة كرؤية من هو بالاندلس
لمن هو بالعبر واستحالة رؤية ما هو خلف الجدران وانه حكم السفها بل
بالضرورة والاشعرية تكذبهم ومنها ان الكرامية ادعوا ان ما ليس
جسما بالضرورة والنظار تخالفهم وينكرون ذلك ومنها ان المجسمة ادعوا
ان موجودا ليس في جهة ولا داخلا في العالم ولا مباينا له محال بالضرورة
والاشعرية والمعتزلة والفلاسفة تكذبهم واثبتوا صانع العالم كذلك
ومنها ان مثبتي الخلاء يدعون العلم الضروري بان كل جسم يمكن ان ينتهي
الى خلاء او ملاء ونفاة الخلاء تكذبهم ومنها ان القائلين بقدم الدهر يدعون
العلم الضروري بان كل حادث لا بد ان يسبق وجوده الى وقت الزمان سابق
والقائلون بالحدوث يكذبونهم ومنها ان بعضا من الفلاسفة يدعون
العلم الضروري باستحالة خروج شيء لا من شيء والمسلمون يكذبونهم
ومنها ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان اولى العلوم الضرورية علم الانسان
بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه وان نفسه هي المركبة لكن هذه العلوم
بالضرورة والفلاسفة تزعم ان المدرك لهذه ليس نفس الانسان بل المدرك
لها قوى جسمانية ومنها ان الفلاسفة ادعت العلم الضروري باستحالة

اعادة

أعاده العقلاء والمتكلمون يكذبونهم ويجوزون ذلك فإن قيل
ليس الطريق إلى الجزم بأن هذا العلم ضروري مطلق وجود جزم النفس
بذلك الحكم فإن هذا حاصل وشك بل لا بد أن يفرض الإنسان نفسه خالية
من جميع الهيئات النظرية والعلمية من العقائد والأديان والرتبة والتجربة
والتركيب والعادة التي هي مستلزمة لما عليه وبعد ذلك يعرض ما يجزم به
العقل فيجزم أحقا وشكا فيه القوة قلنا أقول إن تلك
الهيئات لما اعتادته تصير ملكات مستقرة في النفوس وحينئذ لا تزول
عنها ولئن زالت وإذا افترضنا زوالها في الذهن ثم لو سلم زوالها
لكان من الممكن أن تبقى حينئذ النفس لا تشعر بها في التخيل تلك
الحال فلا يشتغل بزوال الحال والحوادث إنا لا ننكر إمكان الغلط
لبعض العقلاء ولو منع ذلك لا اعتماد على المعقولات فيما اختلفوا فيه
لعدم الاعتماد فيما سلموه من المحسوسات مع وقوع الغلط فيه بمشاركة الخيال
فإن من أغلاطه الحس رؤية الصغير كبيرا كرؤية النار الصغيرة في الظلمة
من بعيد كبيرة بسبب تكيف الهواء المتصل بها بكيفية النور الذي يغشى
جرم النار وكرؤية الكبير من بعيد صغيرا كالنجوم لوقوع الشعاع على بعض
أجزاء المرئي دون بعض وكرؤية الساكن متحركا كراكب السفينة يرى
الشط متحركا بسبب تحرك شعاع بصره عليه والعكس موجودا كرؤية
السحاب مارا كرؤية الجسم المرئي في الشعاع فيغلط في اعتقاده ما يشاركه
الماء في ذلك والواحد اثنين كرؤية القمر قمرين بسبب انفصال الشعاع
من كل جهة منه ويعضهما ورؤية الشيء واحدا كرؤية الخطوط الخارجة
من مركز الرحى إلى محيطها المختلفة الألوان لونا واحدا بسبب أن كل خط

يرتسم في الحس المشترك فلا يذهب حتى يرتسم فيه لون الباقي فيحصل
منهما لون آخر فيه الحال فيعتقده كذلك في الخارج الى غير ذلك من الامثلة التي
يفرح بها الطاعنون في الحسيات ويردون حكمها ويزعمون حصر اليقينيات
في المعقولات لذلك كافلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس
الفرقة ــــ الرابعة القادحون في العاديات المسلمون للحسيات والاوليات المنكرون
للنظريات ومعتمدهم في نفي برهانهم مقابلة الادلة بالشبهات في المذاهب
الواقعة على طرفي النقيض كاثبات الخلاء ونفيه وتثبيت العرض ونفيها
وكون الوجود زايدا على الموجود او لا واثبات الجوهر الفرد ونفيها وكون
الوجود زايدا على الموجود او لا واثبات الجوهر الفرد ونفيه واورد عليهم
بانكم تزعمون ان كل نظر يفضي الى العلم بل الجهل الى العلم افاده وهو الواقع
يشهد له انك تعرفت ومسالة العالم متغير وهذه قضية معلومة بالمشا
هدة وكل متغير ممكن بانه لو كان واجبا لما زال عن حالته الاولى ولو كان مشتملا
له وجب على تلك الحال فاذا انضم هذان الحكمان الواقعتان على هيئة
الوجه الشكل هنا الى انه ان العالم ممكن فمن انكر افادة النظر للعلم فلا
يخفى عناده وكذلك ما تقدم التمثيل به ومن الناس من زعم ان النظر لا يفيد في
الالهيات فقط قالوا ان التصديق موقوف على التصور وتصور ذات الاله
غير ممكن والحكم على الشيء فرع تصوره وبان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته التي يعني عنها بانا وانت ترى ما فيه من الخلاف فكيف بابعدها
عن الاوهام والعقول والجواب ان الحكم يتوقف على تصور
ما على كمال التصور فانا نحكم على ماهيته كما لنا سائر الممكنات وان
لم يعلم ما به تخالف سائر الممكنات ضرورة توقف الحوادث على مقتض يخالفها

وربما

وربما افتقر ودار او تسلسل فالشيء قد يحكم عليه تارة من حيث ذاته
وتارة من حيث توقف ما علم ثبوته عليه وبالوجه الذي اثبتوا له ماهية تخالف
سائر الممكنات فتثبت له احكاما تخالف احكام الحوادث **والجواب**
عن الثاني انه انما يفيد العصمة ولا شك فيه اذ الوهم قد يلابس العقل في
مأخذه والباطل يشبه كل الحق في مباحثه ولذلك كثر الخلف فيه وربما ادى ونصا
دمت فيه ربما احوا والسلف منعوا منه الا الافراد من سادتنا والكلام
انما هو في امتناع **قال** ابو حفص والسلف منعوا ذلك اي البحث في
الالهيات الا للافراد من الاذكياء الكاملين بل الذين لهم عقل بطبيعة
من الدين وعقول سليمة واذ ما زال ما فيه تحف يقبلون مقتضى الادلة
العقلية وما تؤثر فيهم الشبه القوية فضلا عن الحالة التي هي غير حقية
وما جاء نحوه ذلك عن السلف رضي الله عنهم افتى ابن رشد رحمه الله بانه
يجب على كل من ولاه الله امر المسلمين ان ينهى المبتدعين والعوام عن قراءة
مذاهب المتكلمين وما انفع بين عامة انه ينهى وان يقتصروا فيما يلزم
اعتقاده على ما نص ما الذي نطق به القرآن اذ هو اوضح في بديهة
العقل **قلت** والظاهر مراده منع كل مبتدع من قراءة علم الكلام
وانما مراده من ليس باهل فيه للتحقيق او يكون مراده من تعدى من المبتدعين بين
ما لنفسهم من نفيها قصد عن شيء قد يقع ان ذلك قد يرفعه الى الكفر من حيث
لا يشعرون ولو حمل على عمومه انقطع علم الكلام من بين الناس لان
العلماء انما ينشؤون من المتعلمين فاذا امتنع التعلم مطلقا كان ذلك ذريعة
لقطع علم الكلام وهو خلاف الاجماع فان الامة اجمعت على انه لا بد ان يكون في
كل قطر من له قوة اقامة الحجاج ودفع الشبه وان ذلك من فروض الكفاية

قف على قوله والسلف منعوا لذلك الخ تستفيد

قف على ان ابن رشد افتى بانه يجب على الامير ان ينهى المبتدعين والعوام عن قراءة مذاهب المتكلمين الخ

قف على ان علم الكلام من فروض الكفاية

ولا بد من اقامة البعض به وربما عصوا كلهم فلا بد من تاويل كلام القاضي
بذلك ومما نبه على منع تعاطي هذا العلم لا سيما بالعزوة مع حضور احد من العوام
او ضعفاء الطلبة ولهذا جرت عادة الشيوخ من اهل هذا الفن بفض المواضع
الخالية المنقطعة بحيث لا يسمعهم الا من يقصد تعليمه ويريد اهلا
لذلك ولقد اخبرني شيخنا الامام ابو عبد الله بن مرزوق عن شيخه الامام
الولي القطب الورع الزاهد ابي اسحاق ابراهيم المصمودي نزيل تلمسان انه كان في غاية
التشديد في ذلك مع عموم الطلبة واما مع الخواص فيتكلم ويبحث في هذا
الكتاب وغيره، قال ولقد دخلت عليه يوما في بيت سكناه فتكلمت
معه في مسائل علمية واني اشتغلت بالرسالة كذا فلم يستظهر علي فيها
بنقل الطوالع وما قالوا في شرحه التي قراتها على شيخه عبد الله الشريف
ورايت نسخة مصححة معتنى بها مطرزة فقال وما المعني بهذا الكلام فاجبته
عنه ثم سالني عن معنى ما بعده فاجبته واستدعى بالسؤال حتى اكثر
علي وعلمت منه امتحان لقريحتي وهذا مع ما كان عليه من العبادة والورع
التام وانما ذكرت هذه الحكاية ازالة لما يتوهمه من ابتلي برذيلة الجهل
من ان من اشتغل بالعلوم مثل البسيط وبطالة وربما تعرى بعضهم فقال
بالكراهة او بالحرمة وبينه الى ما كان يحسنه، والجاهلون لاهل العلم اعداء
رزقنا الله العلم النافع وحشرنا في زمرة نبيه وبه ورحمته الى هنا انتهى كلامه
رحمه الله قلت انظر قوله من اول كلامه الى اخر لتعلم ما في
صاحبه من الدين وعقول سليمة واذهان نافذة بحيث يقبلون مختصر
رباه لذة العقلية ولا تؤثر فيهم الشبه القوية فضلا عن الجلي لمن دمع قوله
اذا قال لهم مراده منع كل مشتري وانما مراده من لا قابلية فيه لتحقيق

تف
على ان هذا حرم ... هذا
العلم لا يجوز تعاطيه
بكل احد الخ انظر
تنبيه ... رحمه الله

دقوله

وقوله فإن المعلمين إنما ينشؤون من المتعلمين فإن آخر الكلام يناقض
أوله والله أعلم ومن الناس من حرم النظر في علم الكلام أعني بعضهم بأن
النظر يؤدي إلى العلم وهم الحشوية وأهل الظاهر وزعموا أنه بدعة وقالوا
لا مدرك إلا القرآن والسنة وإجماع الأمة وزعموا أن الصحابة لم ينقل عنهم
الخوض في هذا العلم ولا سمع الكلام منهم في الجوهر والعرض وما لم تخض فيه
الصحابة فهو بدعة والبدعة يجب اجتنابها وذكروا أنه عليه الصلاة
والسلام خرج على الصحابة فسمعهم يخوضون في القدر فغضب حتى احمرت
وجنتاه فقال إنما أهلك من كان قبلكم بالخوض في هذا عزمت عليكم أن لا
تخوضوا فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز وبقوله
إذا ذكر القدر فامسكوا قال صفي الدين الهندي إن قصدوا بهذا المذهب
أن لا اعتقاد ولا يلي تحصيل العلم بهذا يقتضي أنه لا يجب النظر فيه
عينا إلا أنه لا يجب مطلقا وإن زعموا أن لا اعتقاد المطابق من غير دليل هو
الواجب علينا فهذا يقتضي أن من أتى بالنظر فقد أخل بالواجب وفيه من
الفساد ما فيه انتهى والرد على هؤلاء بطلان قولهم إن لا مدرك إلا الكتاب
والسنة والإجماع حجة ولا يمكن إثبات ذلك بالنقل وإلا لزم الدور والتسلسل
فيضطرون إلى إثباته بالعقل وأما قولهم إن الصحابة لم يتكلموا
فيه فإن زعموا أنهم لم يكونوا عارفين بالله ورسوله فقد أعظموا الفرية
وإن كان مرادهم أن الصحابة لم يتكلموا بهذه الاصطلاحات الجارية بين
المتكلمين فهذا لا يحصل لهم مطلبا فإنهم كانوا لم يتكلموا بذلك ولم يسمع منهم
لفظ الجوهر والعرض ونحوهما وكذا لم يسمع منهم أيضا إطلاق لفظ المنقطع
والموقوف والتمييز ولا القوادح وغير ذلك مما اصطلح عليه الفقهاء ومن

المحدثين والفقهاء. **قلت** على ان قولهم لم يتكلم فيه الصحابة غير
صحيح فان عمر وابنه وعليا رضي الله عنهم تكلموا فيه واما قوله عليه الصلاة
والسلام ذلك القول فانما هو تنبيه على اجتناب الكلام في مسألة القدر
فانها من مواقف العقول وما يلزم من نهيه عن الخوض فيما لا مجال للعقول
فيه النهي عما فيه مجال للعقول **واما** قوله عليه الصلاة والسلام عليكم
بدين العجائز فالمعنى فيه الامر بالاذعان والتسليم ورسافي ربا العجز :. واما
قوله عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا فلا يخفى ضعف نحو هذه
وعدم الدعوى وعلى تقدير تسليم صحته وصحة ما قبله من المتمسكات
فجميع ذلك معارض بما هو اقوى منه وذلك ان الكتاب العزيز مشحون بالادلة
على اثبات الصانع وصفاته ودلائل نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ومن الناس من زعم ان المعرفة لا تحصل الا بالامام المعصوم فالرد عليهم
بان يطالبوا باثبات العصمة لغير الانبياء واعتمادهم على ان ذلك لطف
وهو واجب على الله تعالى وذلك لا يصح عندنا لانه مبني على قاعدة التحسين
والتقبيح وهي باطلة عندنا اذ لا يجب على الله شيء ثم لو سلم وجوده
فانا لم نعرف عينه حتى يمكن مراجعته ثم لو عرفت عينه فكيف يمكن
مراجعته مع اتساع الخطة وذلك لا يمكن الا بواسطة نوابه ودعاته
وهم لا يشترطون العصمة فيهم **و**لو سلم امكان مراجعته فكيف يوثق بقوله
مع انه يجوز له اظهار الكفر والكذب عند خوف تقية فلا يوثق منه ان ما
اظهره وسمعناه تقية **قلت** هذا حاصل ما للشيخ شرف الدين
ولنزده ايضاحا **فقال** ابو حفص عمر القلشاني في شرحه على الطوالع
وتقرير مذهبهم على ما ذكره المصنف انهم يقولون يستحيل خلو زمان عن

امام

إمام معصوم يهدي الخلق إلى معرفة الله ويعلمهم طرق النجاة ويرشدهم
إلى الخيرات ويحذرهم من المعاطب والمهالك وهم يعرفون بالتعليمية
ويقولون لا يمكن أن يعرف الله تعالى شيئا من قول المعلم المعصوم وهم على
فرقتين إحداهما من يقول العقل لا يستقل بالمعرفة أصلا بل هو معزول
عن درك المطالب والثانية تقول ليس يعجزون من الوقوف على الأمور الإلهية
ولكنه لا يستقل بالمعرفة بل لا بد من الإمام يرشده إلى وجوه الأدلة ويبعثه
على دفع الشكوك والشبهات فثم إنه مع الإمام يعلم الأشياء ويهتدي
إلى الوقوف على الحقائق فصل لأن نسبة نفس الإمام إلى نفس الخلائق
كنسبة الشمس إلى الأبصار وكما أن الأبصار لا تقوى على إدراك المبصرات
في الظلمة فإذا طلعت الشمس قويت الأبصار بنور الشمس حتى تدرك
المبصرات كذلك نفوس الخلق قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية فإذا انضموا إلى
الإمام استكملت عقولهم بعقل الإمام فيدركون المعارف هذا تقرير
مذهبهم على الكمال ولهم على هذا الترتيب العاليين شبه ذكر التوابع بعضها
الأولى أن الخلاف والمراء أي المجادلة منتشر بين العقلاء في المطالب
الإلهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك أي لما كان الخلاف والمراء منتشرا
بينهم واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله فلا بد من حاكم آخر غير العقل
وهو الإمام المعصوم الثانية أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل
أضعف العلوم كعلوم الحياكة والخياطة والنحو ونحو ذلك من الحرف بل لا بد من
أستاذ يهديه وإذا كان حالهم كذلك في أضعف العلوم فما بالك بأصعبها
وهي معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب عن الأولى بأن
العقلاء الذين اختلفوا لم يأتوا بالنظر الصحيح وما وفروا عليه ولو أتوا به لما وقع

ثم استمر أن الخلائق والمرآء وفرقة الحجة للإسلام فهذا المعنى على سبيل الا
حتى إنه من لا يظن هذا غضا من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كما منه
لا يحصل الانتفاع به إلا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والجهل
ثم لقصورهم لابد أن يكون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفا
فيش ومثل هؤلاء تضرهم العلوم كما يضر ريح الورد الجعل وفي مثل هذا قيل

• ومن منح الجهال علما أضاعه • ومن منع المستوجبين فقد ظلم •

قلت ومن هذا المعنى ما أنشدنا شيخنا الإمام أبو عبد الله محمد بن مرزوق

• يا ذا الذي جالست الرجال وانتسب • من ظن بالنكت العلوم الشرد •
• يا حذر كل أورد الجهول بأنه • تعتم ضلالته ويستعير ويجهل •

نعوذ بالله من الخذلان ومن عمى القلوب بعد ظهور قواطع البرهان

وأجيب عن الثانية بأنه لا نزاع في العسر ولا نزاع أنه
لو كان معلم يعلم المبادي التي تتألف منها الحجج ويعلم وجه تركيب الأدلة
وحل الشبه والشكوك لكان أهون وأسهل ولا انتهى الأمر إلى الامتناع
وإذا لم يوجد لم يدل على الامتناع ومما يدل على بطلان هذا المذهب أجمع عليه
جمهور الأشاعرة والمعتزلة أن قبل حصول العلم بالشيء لو افتقر إلى معلم
لافتقر علمه ذلك العلم إلى معلم آخر ويتسلسل وأيضا لا نعلم كون العالم
حادثا إلا بعد العلم بأن الله عرفه بواسطة إظهار الله المعجز على يديه وقد
توقف العلم بأنه الصدق على قوله لزم الدور وضعف الحجة هذين
الوجهين أما الأول فلاحتمال أن يكون عقل الإمام أكمل من عقول سائر
الخلق وأما الثاني فلأن ذلك خاص بمن يقول منكم أن العقل معزول مطلقا
وأما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف فلا يلزمه ذلك لأنه يقول عقولنا

غير

غير مستقلة بمعرفة الادلة والجواب عن الشبه فلا بد من الامام الذي يعرف
تلك الادلة والاجوبة ونحصل بواسطته المجموع من تعليمه وقوة عقولنا
معرفة الحقايق ومن جملتها هو ان يعلمنا ان لا بد من الامامة وعلى هذا التقرير
لا يلزم الدور ولا التسلسل قلنا وقد وقع للامام ما بنا فهو حين
حيث لم يحتج في الجواب عن شبهة الخصوم الا امتناع المتنازع فيه ممنوع ولا يلزم
التسلسل فمن تمسك بالتسلسل بعد ان ابطل التمسك به وهذا الذي قال
لم يتأت هو الحق وذلك ان من ادعى انا نحتاج امكان العلم بالله بمجرد العقل لانه
لو لم يكن ممكنا احتاج الى معلم وذلك المعلم الى معلم آخر لا الى اول له فذلك باطل
يحتمل ان يكون الامام اكمل عقلا فلا يحتاج الى معلم قلنا يجوز ثم امكان معرفة
الله بالعقل من غير احتياج الى معلم وذلك هو المطلوب فان قالوا نحن لا ننازع
في استقلال العقل بمعرفة الله وانما ننازع في غير الامام من ليس بمعصوم
فان اهل الباطن من الامام قلنا اذا جوزتم استقلال العقل في الجملة
بطلت دعوى الامتناع اذ لا يمتنع ان يخلق الله تعالى لاحاد الناس العلم بالعقل
بان العقل الى العلم به يغني من غير ان يعلمهم الامام او يتعلموا منه فان ذلك
ممكن والله سبحانه قادر على كل الممكنات وهذا اقوى على الاسماعيلية
فيحسن ان يكون دليل المذهب اهل الحق في هذه المسألة وهذا كلام ما لا طائل
تحته وما ذكرته هو لباب مباحث المسألة والله سبحانه اعلم الى هنا انتهى
كلام الحجة ومن الناس من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة
وتصفية الباطن فقالت الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة والتقوى
وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد ومداومة التعبد
والذكر ونحو ذلك لكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره

فصل
معنى الرياضة

او التقوى لمن تعرف امره ونواهيه او كلف مباح لمن لا يعرف المبيح فيسأل
وقد لزم الدور من حيث ان العبادة موقوفة على معرفة الاله ومعرفته لا تأتيه
موقوفة على هذه العبادة **فصل** لا انكران لا اشتغال بذلك
بعد معرفة الله واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في
المعارف والتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان
ورسا بابي الهمة والنظر فقد رفضوا على قواعد واسسه ولم يرد بالعلم ذلك رسا
فلا او من الناس من قال ان طريق المعرفة الالهام وعمدته ان النفس اذا
تجردت للشيء وازالت الشواغل البدنية ادركته بما هي في اصل خلقته
معرفة بقول المعارف والرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل البدنية لا تحصل
المطلوب الخالص بل لا مع علوم اما ضرورية او غير ضرورية يتوقف عليها المطلوب
وهو النظر الصحيح والتحقيق بل لازمه **فصل** قد اعرفت
ما سبق بما علم ان طريق المعرفة النظر وقد تقدم حده واختلف المتكلمون
في هذا اول واجب على المكلف على اقوال بلغها الشيخ في شرح الارشاد
الى عشرة اقوال فقال بعض المعتزلة هو الشك في الله قال وقيل هو مذهب ابي
هاشم وقال بعض الناس هو الاقرار بالله تعالى وقال بعض اصحابنا هو اول
جزء من النظر وقال جماعة منهم الاستاذ هو النظر هكذا نقل عنه صفي الدين
والخطيب وغيرهما قال الاستاذ وامام الحرمين هو القصد الى النظر
وقيل هو النطق بالشهادتين وقيل الاسلام وقيل اعتقاد وجوب القصد الى
النظر وقيل التقليد وقيل المعرفة قال ابن عرفة وربما يتداخل بعض هذه الاقوال
والذي هو مذهب اهل السنة من قال بالشك بقوله باطل على اصله لانه يقول بالله وهو
غير مقدور لعينه ومتقي لعينه لا يكون واجبا عقلا وهو مطلوب لا لذاته

مهم
اختلفوا في اول واجب على المكلف على عشرة اقوال
٤١

عا اصله

على أصلنا فلا يكون مطلوب التحصيل وأما القول بالأمرين فإن أراد قابلية رسا
فإنها للسان دون القلب فهو تجاوز والتجاوز ممنوع وإن أراد أنه به رسا
فإنها القلب فإذا أوجب النظر بعد بعض إزالة فلا فائدة في إيجابه وحسن
بعينه يرد على من قال بالشك أو بالاستدلال أو التقليد وأما القول
بأول جزء من النظر فهو ضعيف إذ جملة النظر جملة واحدة وجزء العبادة لا يفرد
بالوجوب كركعة من الصلاة مثلا إلا أن يريد أنها واجبة بالاستقلال وأما
القول بالنظر فلا تأثير له حاجة لتوقفه على المعرفة وجودا فيبقى عليه أن القصد
إليه قبله فقد ظن فهو باطل لما تقدم في وضع النظر ولم يبق إلا مذهبان قول
من قال الأول واجب القصد وقول من قال المعرفة **قال** الخزاعي والخلاف لفظي
لأن من قال القصد لم يرده إلا واشتغالا ومن نظر إلى المقصود قال المعرفة
قال صفي الدين وقد زيف القول بالقصد بأن الهجوم على النظر ممكن من غير قصد
قلت وما يخفى عليك استحالة ذلك فإن الهجوم إنما هو على النظر
لا يقتضي قصده إليه ولعل قصد الذي يعنيه قلب الكلام وهو الهجوم النفسي على الناظر
يقول الله تعالى إلى هذا انتهى كلامه وعبارة ابن التلمساني أن النظر يرد على
النفس من غير قصد وهو نحو ما قاله **قال** المقترح وأورد على القول بالقصد
أنه إن كان ضروريا فلا يصح إيجابه وإن كان كسبيا افتقر إلى قصد وهذا متوقع
على كل مذهب أما الحصول فلا يشترط في الكسب أن يكون مقصودا وإن جاز أن
يقصد وإنما يتسلسل لو كان من شرطه القصد أما مع جوازه مع صحة ارتفاعه وأما
على مذهب المعتزلة فإنهم يقولون إن الأفعال الكلية تصح من العبد مع الذهول والغفلة
وهي ... ولم ينتج القصد إذا فلم يكن لهذا السؤال موقع انتهى واعلم
أن النظر في الشيء له أضداد تخصه وأضداد تعمه فأما الخاص فالأول كل ما يوجب

إخطار المنظور فيه بالبال كالجهل المركب والعلم به والظن والشك والوهم
وأما الجهل البسيط فإنه لا ينافيه وهو عدم اعتقاد الشيء فالعلم بالشيء بعد
النظر فيه لا ينافي تحصيل الحاصل ونظر العالم في دليل آخر أجاب عنه بوجوه أحدها
أن ذلك إنما يكون مع الذهول عن الدليل الأول قاله في شرح الطوالع وهذا شبه
المكابرة لكثيره والثاني أن المطلوب بالدليل الثاني إنما هو وجه دلالته على المدلول
لا هو المدلول وهذا ارتضاه الإمام والمقترح وهو ضعيف لأن المطلوب لابد أن
يكون مجهولا من كونه في الدليل وليس في الدليل الثاني إشارة إلى ذلك وهذا
مبني على المقترح بأنه لم يتمسك به في غير هذه المسألة **قلت** وهذا
التضعيف ذكره شيخ الدين أيضا ثم قال الشارح المذكور الثالث أن الأدلة
مختلفة على وجه دلالتها فالعلم بالأول إنما هو من حيث وجه الأول وبالثاني من
حيث وجه الثاني وهو غير العلم بالأول **قلت** وهذا لا يخلو
عن ضعف إذا تأملته والصواب أن المطلوب بالثاني رسوخ العلم بالقلب
وتمكنه حتى يبعد من النسيان وتطرق الشبه فإن كثرة الأدلة سبب لذلك
انتهى **قلت** ولا يخلو من ضعف أيضا إذا تأملته وقال شيخ الدين في
شرح المعالم الصواب في الجواب ما قاله الإمام أن النظر في الدليل الثاني فلابد أن يحصل
عن علمه تحصيل الحاصل من الدليل الأول والعلم الحادث لا يبقى زمانين بل يتجدد أمثاله وإذا
اشتغلت النفس بغيره لا يحصل بها لذكر الغائب إذ ثبت أنه لا يحصل له حال
تلاوته ما قبلها وما بعدها انتهى ووجه مضادته للجهل المركب ما ذكرناه
من أن العلم لابد أن صاحبه يرى أنه هو الصراط المستقيم فلو نظر معه لكان تحصيل
الحاصل لأن ذلك المعتقد عنده الصواب فلا يوجد به نظر إلا إليه واختلف
المتكلمون هل النظر ذاتي لا يزول ولا يمكن اجتماعهما لأن من لازم النظر الشك

في المنظور

في النظر فيه ولا شيء من الجاهل المصمم بشاك بل لا يجتمع النظر والجهل
وقال الآخرون يمكن عقلا أن يجامع الجاهل المصمم النظر على معتقده إما
لغرض لا يستحضره أو لزوم مذهب الخصم فيفضي به النظر الصحيح إلى العلم وذلك
كما ينظر من حصل له العلم بالدليل في دليل آخر ولا يمنعه ذلك حصول العلم بالدليل الأول
فكذا لا يمنعه الجهل الحاصل له من النظر في دليل آخر وربما أفضى به إلى العلم وزوال
تصميمه الذي كان أولا وهذا أقرب والله أعلم قال في شرح الطوالع وأما
الظن والشك والوهم فلا تنقول عن الاجتماع لا يسمع أي النظر لتضاد النظر واحد
لكل منها بأن الناظر كالشاك يتردد الشاك كذلك يتوافقا وبين الوقوف والتبيين تضاد
قال في شرح الطوالع ولا يجتمع ليس هذه الجملة واحتج الإمام الرازي بأنه متى نظر
في أمر أو شيء بعد لم يحصل العلم لا أخل الذي يتم به حقيقة الشك والظن والوهم
قال في شرح الطوالع والحق أنه لا تضاد النظر لأن الناظر في الأمر بثبوت أو
انتفاء يكون شاكا إلى أن يتم نظره في أحدهما وأيضا لو لم يكن الناظر شاكا لكان
إما ذاهلا عن المطلوب أو جاهلا به الجهل المركب أو عالما به ولا فائدة الثلاثة باطلة
فإنها مضادة للنظر فيتعين أن يكون الناظر شاكا فصل اختلف الأصوليون
هل الشك شرط في النظر أم لا فالمنقول عن أبي هاشم أنه افترط أن الشك بالنظر
شرط لتحقق النظر ووجهه ما قررناه آنفا واختار غير الفخر أنه ليس
بشرط لوجود النظر واحتج عليه بأن في الإمكان أن يجمع النظر على النفس
ونأخذ ولا اشتغال بالطلب من غير سبق التردد بمعنى الشك في المطلوب
وإلى هذا المعنى صار البلاسيجة قلت هذا المذهب هو الصحيح
لأنه تقدم فيه أن الناظر لا بد أن يكون شاكا فإن النظر حيث وجد لم يخل عن جملة
ولا ضرر فتأمله واعلم أن الجهل البسيط أعم من كل واحد من الشك

والغفلة فيصدق على كل من الشاك والغافل انه جاهل بل قال القطب الجهل
البسيط عبارة عن عدم العلم بالامر من غير اعتقاد نقيضه قال وهذا الحق
بالاخبار بل هو ثابت للاحيا والجمادات بخلاف الجهل المركب اذ لا يتصف به الا من هو
بصير بغافل من الحيوان والبسيط على قسمين احدهما ان لا يكون المقصود خاطرا
بالبال ولا للالتفات اليه شعور البتة وهذا لا خلاف في مضادته النظر والثاني ان
يكون شاعرا به ولكنه شاك في ثبوته او لا ثبوته وهذا هو الذي تقدم الخلاف في
مضادته وعلى القول بعدم مضادته هل الشك شرط ام لا واختلفوا هل يكون الشك بين
ثلاثة امور او بين اثنين فقط فقال الامام الحق منه يكون بين اثنين فقط فان كان
في اكثر من ثلاثة مثلا فشكان واختلفوا ايضا هل مع الشك حكم ام لا فقيل
الشاك حاكم وقيل لا قال في شرح الطوالع والحق انها لفظية وذلك
اذا نظرنا الى تجويز الامرين قلنا حاكم وان نظرنا من حيث لم يحكم بواحد فهو غير حاكم
ومن اضداد العلم كل ما لا يوجب اخطار المذكور فيه بالبال كالموت والغفلة
والنسيان فان الموت كما ينافي النظر ينافي العلم وينافي القدرة وينافي الارادة وينافي
السمع والبصر والكلام والغفلة والنسيان كما ينافيان النظر ينافيان الارادة
والعلم والنوم ينافي النظر وينافي العلم وينافي السمع والبصر والارادة ه

فصل المعرفة واجبة والنظر الموصل اليها واجب قال
في الارشاد اجمعت الامة على وجوب معرفة الله تعالى واستبان بالعقل انه لا يتاتى
الوصول الى اكتساب المعارف الا بالنظر وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو
واجب انتهى وقال في المقاصد اختلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في
معرفة الله تعالى لانه امر مقدور ويتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب مكلفا شرعا ان كان وجوب

الواجب

الواجب المطلق ثم عينا كما هو رأينا وعقلنا إن كان عقليا كما هو رأي المعتزلة
لئلا يلزم تكليف المحال انتهى قال ابن عرفة نقل الآمدي الإجماع خلاف قول بعضهم القول
الآمدي إن يريد بالآمدي الإجماع عليه في الجملة فيصدق بالمقلد انتهى وقال المقترح
واستدل من قال بالحرمة إجماعا بأنه قد ثبت من الأدلة الآمرين بها وقد كان
جماعة من أعيان الصحابة يتبرءون ممن يتقلد ويحذرون منه قال ابن مسعود لا تكن
إمعة أي تجعل الناس كلهم وإن أمن الناس إمعة ألا لا يوطنن أحدكم نفسه على
ذلك وقال معاذ بن جبل إنكم بين جبل سابقون زلة عالم ثم قال أما العالم فإن
اهتدى فلا تقلدوه دينكم وإن افتتن فلا تأيسوا منه فإن المؤمن يفتتن ثم
يتوب وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في كلمته لكميل بن زياد النخعي
إن الناس ثلاثة معلم ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق
يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا منه إلى ركن وثيق فذم
المقلدين وقال الغزالي في هذه الوصية أن هنا العلم حمل الواجب لحمله بلا فراسة
نقدا غير مأمون يستعمل الدين للدنيا ويستظهر بحجج الله على كتابه أو منقادا لأهل
الحق لا بصيرة له ينقدح الشك في قلبه بأول عارض من شبهة لا لا ذا ولا ذاك
فذم من انقاد إلى أهل الحق بغير بصيرة ولم تزل هذه الآثار وأمثالها تعقد بين صحب
الرسول من غير نكير ونعلم أنه لو قال أحد منهم لأتباعه من يشهد أنه يجب عليه أن يعرف
بالله لكفوا أنه نسبه إلى الكفر وبراه من الدين أصلا ذلك من اكتفى بالتقليد
بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اكتفوا بالشهادتين من كل من دخل
الإسلام فلأن ذلك مظنة العلم والحكم في الظاهر يدار على المظان وقد كان
الكفرة يذبون عن دينهم ويحرصون حمية عن تشعيبه آبائهم وأسلافهم فلما رجعوا
إليه بعد ظهور الحق وأن هذا هو الحق فيه دل أن المقصود إخلاص العقد فيما بينه

ودين الله ولا بد أن يكون على بصيرة من أمر الله ولقد عدّ رسول الله صلى الله
عليه وسلم جملة من الأعراب مطلوبين بالحجة الزائدة على ما ظهر لهم إذا قامت بهم
الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون الكلام فهما وافيا بالعلم جاريا على مقاصد الخطاب
والكلام العربي مشتملا على الحق والبراهين التي لا تحصى كثرة وكيف لا تنتفي عنهم
الريبة وينتصرون بإقامة المعرفة ولقد قام فيهم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة
عشر عاما منجما فيها أن يوضح الأدلة ويقيم الحجج إلى أن نظمهم سلسلة واحدة وكثر الحق
ظهور البرهان معه مرارا لم يتكلم إلا من يقصد المعاندة مع اشتمال قلبه على المعرفة
قال القاضي رضي الله عنه التقليد على الموجب الأول إن المقلد إما أن
يكون مقلدا بتقليد من شاء فيلزم أن يكون الكفر مقتصرا على خلاف ربانيين أو يكون
بتقليد من يدعو إلى الحق فكل من يدعي أن الحق معه وسائر الأقوال متكافئة أو يقال
يقلد وإن أخطأ بعينه وهو يصعب تعيينه ولا سبيل إليه لأن الحق المعين إما أن يعلم
بقيام البرهان على أنه لو حقيقة التقليد فحصول العلم بلا حجة فلا سبيل إلى الرجوع
فالكلام على البرهان وإن قيل يجب تقليد من غلب على ظنه أنه محق كما ذكرنا في
الفروع فعلى من غلب على ظنه أنه راجح فيلزم أن يكون من قلد مشركا أو كافرا
بناء على غلبة ظنه مستدلا وهذا كله على خلاف الإجماع والإيمان مأمور به إجماعا
فامتنع أن يكون على سبيل التقليد وتعين أن يكون على سبيل المعرفة والبصيرة
انتهى وأنت ترى كيف دل على القول بعدم صحة التقليد وقال
شيخ الدين رحمه الله وإيضاح الوجوب من الشرع قوله تعالى فإن لم يستجيبوا لكم
فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو وقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله
وهو قال عليه الصلاة والسلام إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين
وكل آية فيها العلم إنما هي للتقليد وأمرته بالنظر وربما رد دليل على ذلك يعني

كقوله

كقوله تعالى إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون وقوله تعالى أولو
كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقال تعالى أولم ينظروا في ملكوت
السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم
وقوله تعالى إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي
الألباب وقوله تعالى أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة الآية وقوله تعالى قل
قل انظروا ماذا في السموات والأرض وقوله تعالى أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق
الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وقوله تعالى قل هذه
سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ومن لم يكن على بصيرة لم يكن متبعا
للرسول صلى الله عليه وسلم وقال تعالى وكأين من آية في السموات والأرض يمرون
عليها وهم عنها معرضون وغير ذلك وأما الآيات التي ترشد إلى وجه
الاستدلال العقلي فمنها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا إلى آخر السورة وقوله وهو
الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وغير ذلك قال الشيخ تقي
الدين رحمه الله وأما الاكتفاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه في
الدخول في الإسلام بالشهادتين وإجراء الأحكام على الناطق بكلمتيهما فيما
بين الله تعالى وعبيده وبه ينجيهم من الخلود في النار وهو نحو ما أشار له المقترح
واستضعف بأنه كيف يقبل منهم الإسلام في الظاهر وقد يكون من كان
في كفار أولم يتنبه صلى الله عليه وسلم بعد ذلك عليهم بدليل بل اكتفى منهم
بذلك وإنما الجواب منع كونهم مقلدين قول القائل يكفيهم إن تقليدهم لم يكونوا
عارفين بالمسائل الأصولية قلنا الحسن من شرط الدليل أن يكون على نظم

لا صوت لبشر ولا سما والزمان زمان خلو العادة ومشاهدة المعجزات ولبني
لسانهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال الصعبي البدر الحسن
واعلم انه لا يلزم من كون النظر واجبا ان يكون ركنا من الايمان فلا يلزم من
صحة الايمان من لا نظر له ومن هو من اهل التقليد اذ لا يكون النظر واجبا كما زعم
بعضهم حتى استدل بما علم وجوبه وعلى هذا يلزم من عدم وجوب النظر الحكم
بصحة ايمان المقلد ولا يلزم من صحة ايمان المقلد عدم وجوب النظر بل صرح كثير منهم
ان الخلاف انما هو في صحة ايمان المقلد فتكون المعرفة بالنظر ودحا سنن لايمان
ركنا في الايمان انتهى **قلت** هذا هو الذي يفهم من كلام المقترح
السابق وكلام القاضي وابن التلمساني المتقدم **وقال** ابن شيخ المعالي
ايضا بالكفر يرجع الى الجهل بما سبق في الايمان اجماعا والتكذيب به وكذلك
الاعراض عن النظر في التوحيد بعد ما بلغه مدة من الجهل وكذلك الشك او الظن
لانهما يشتملان على انتفاء المعرفة والتقليد عند الخلق ومن لا بعد منه
الجمهور كذلك انتهى **قلت** اختلفت الطرق بعد هذا فمنهم من نسب القول
بصحة التقليد للمعتزلة ومنهم من نسبه للاشعري والاكثر للمتكلمين وعلى
الظن بعض الاول بلا اشكال وعلى الثاني يكون النظر واجبا لله ليس بركن
في الايمان والمراد بالدليل الواجب معرفة الدليل الجملي المعتبر عندهم لا بقول
قلبه سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ولا يشترط التعبير ولا تحرير
الادلة على طريق المتكلمين ولا رد الشبه وحل الشكوك ان كان لا تخالجه
شك في اعتقاده الذي نشا عن الدليل الجلي والمعرفة بالدليل التفصيلي فرض
كفاية من قام به سقط عن الباقين وذلك في كل قطر يشق الوصول منه
الى غيره وقيل فرض على الاعيان قال ابن التلمساني ولا نزاع بين المتكلمين

قف عجيب

قف
مرتبة والدليل التفصيلي

نخ السقوط

في الصفوف على ما قيل وإنما هو فرض كفاية قيل وكلام قول ابن رشد في
نوازله انه مصروف اليه **فصل** من ترك معرفة الرب ثبت
بما تقرر من ان لا يستدل الا بالكتاب والاجماع فانه لا يجب عقلا امر ولا تحريم ولا
مباح ولا مكروه ولا مندوب الا بالشرع ولا مجال للعقل عندنا في احكام الله وقال
المعتزلة تجب عقلا ولو وجب شرعا لزم افحام الرسل وفي الارشاد بقوله
فانه اذا دعوا الخلق الى ما ابدوه من المعجزات ان لم ينظروا فيها فيقال للرسل لا يجب
النظر الا بشرع مستقر وتكليف ثابت مستقر ولما يثبت عندنا بعد شرع
يتلقى منه الواجبات ثم اجاب بقوله شرط الوجوب عندنا ثبوت الشرع الدال
عليه مع تمكن المكلف من الوصول اليه فاذا ظهرت المعجزات ودلت على صدق الرسل
الدلالات فقد استقر الشرع واستمر السمع المنبئ عن وجوب الواجبات
وحظر المحظورات ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به ولاكن الشرط
تمكن المخاطب من تحصيل العلم به انتهى قلت فاذن قوله لا يجب ما لم
يثبت السمع قلنا مسلم وقوله ولم يثبت قلنا بل ثبت بما ظهر على يديه من
الخارق وانت متمكن من العلم بان تنظر خارقه فيحصل لك العلم بصدقه وفي
ما مر بان قال لا انظر حتى يجب شرعا ولا يجب شرعا حتى يثبت الشرع وهو
متوقف على وجوب النظر وهو دور وهما محجوجان من قول المقترح فيرد بعضهم
عما رده الرد على التقرير والجواب على هذا التقرير انا لا نسلم توقف
النظر على الوجوب لجواز النظر من المكلف من غير وجوب وعن داعية نفسه وعادته
بعروض تواحه العقلا على ما اراه من النزاع عجائب المصنوعات وغرائب الكائنات
ومن اعظم ذلك ما تاتي به الرسل سلمنا توقفه على الوجوب ولا نسلم
توقف النبوة على الوجوب لانه مستفاد منه فكيف يتوقف عليه بل النبوة

متوقف على حضور الخاطر والمكلف متمكن من العلم بذلك وقرر البيضاوي
وتبعه السنوسي بان المكلف يقول لا انظر ما لم اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه ما لم انظر
وقرره ابو حفص ايضا على هذا والجواب على هذا ان قوله لا انظر ما لم اعلم غير مسلم
لجواز ان ينظر من غير علم بالوجوب قال ابن الحاجب في اصوله فان قالوا لو كان شرعيا لزم
افحام الرسل فيقول لا انظر في المعجزة حتى يجب النظر ويعكس او لا يجب حتى يثبت
ويعكس والجواب ان الوجوب عندهم نظري فيقوله بعينه على ان النظر لا يتوقف
على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت انتهى ومعنى
كلامه انه اجاب بجوابين احدهما الزامي والثاني تحقيقي اما الالزامي فقال اصحابنا
لو وجب بالعقل لزم افحام الرسل وبيانه ان وجوب النظر عندهم يتوقف على النظر
لدقته فليس ضروريا فان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بوجوب معرفة
الله وعلى العلم بان النظر طريق اليها وما طريق اليه يجب وان ما لا يتم الواجب الا
به وكان مقدورا فهو واجب وكل هذه مقدمات نظرية تحتاج الى افكار دقيقة
والموقوف على النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه
ما لم انظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه على النظر فيلزم
الدور وبطل ما قلتم الافحام المذكور لانه هنا لا يقلع الشبهة من اصلها بل يعين موا
فقته الخصم ولا اعتماد على ما تقدم من الجواب ومن هنا ايضا تعين ترك ما قال بعض
الشارحين للاصول انه اجاب واما الجواب التحقيقي فهو ان تقول قولكم لا انظر
حتى يجب علي ممنوع لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر لجواز ان ينظر العاقل قبل
وجوب النظر او قبل العلم بالوجوب بسبب امكان خطور الوجوب بباله او
استدلال ترك ذلك العقاب او بسبب اخر لا يقال نحن ما ادعينا توقف
حصول النظر على وجوبه حتى يدفع بان النظر لا يتوقف على وجوبه بل المكلف ان

للممتنع

يمتنع من النظر حتى يجب لأنا **نقول** قوله لا انظر إن كان معناه لا اشرع في
النظر حتى يجب فممنوع ويسير المنع ما مر وإن كان معناه لا اتوجه إلى النظر
حتى يجب فوجوب النظر لا يتوقف على التوجه إلى النظر لجواز أن يحصل بغير توجه
البتة مع أنه لا يلزم من قول العاقل لا انظر ممتنعا عن النظر بلا افحام ولو سلم أن
النظر يتوقف على وجوبه فلا يتوقف الوجوب على النظر بل التوقف على النظر العلم
بالوجوب لا الوجوب النظر فقوله لا اجب حتى انظر او لا اجب حتى يثبت عندي وجوبه لأن
الوجوب عندنا بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع أو لم يثبت وتحقق الوجوب
لا يتوقف على العلم به لأن العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب ضرورة أن العلم
تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور بل شرط الوجوب تمكن المكلف
من العلم به وهو حاصل لأنه إذا ظهر المعجزة علم صدق الرسول وبعده لزم العلم وجوب
النظر فليس من تكليف الغافل والساهي في شيء لأنه يفهم التكليف وإن لم
يصدق به. إلى هنا انتهى كلام هذا الشارح ولم يبق بعد هذا البحث في المسألة إلا
أن ابن عرفة رحمه الله فتضمنه أن ظاهره أن الوجه الثاني خلاف الأول وذلك لأنه يكفي
في اسقاط تكليف الرسول بالنظر في معجزته مع زيادة قوله لا انظر حتى يجب
وهو يفسر الأول بغير الزيادة **قلت** وهذا يفهم قوله في الجواب فإن النظر
لا يتوقف على وجوبه فتأمله **قال ابو جعفر** ولله در الإمام أبي حامد
رحمه الله حيث ترجم على هذا المحوس الذي يدعي الشبهة في كون الوجوب
عقليا أو شرعيا بقوله مثال المتعب الذي ادركه رجل الرحمة وهو يهوي في
معاودة لدغه وهو يعتر على العرا روطا ينظر من أين أتته حيتان من يمينه أو
من شماله وذلك من افعال الأغبياء الجهال ونعوذ بالله تعالى من الاشتغال
بالفضول مع تضييع المهمات والأصول **فإن قلت** يعني

هنا شيء أن الوجوب إذا كان شرعيا لزم أن لا يجب النظر الواجب إلا بتنبيه
الشرع ضرورة أن كل واجب لا حق إلا من جهته وإنما هو حق الله لا بد فيه من التنبيه
والزام التكليف بتنبيه الشرع قبل معرفة الشرع إليه تكليف ما لا يطاق وهذا يعني
وانع من المحذور من المفحم **قلت** يمكن أن يقال هذا الواجب يستثنى
من تلك القاعدة لأجل ما ذكر أنه من لزوم تكليف ما لا يطاق ويمكن أن يلتزم تكليف
ما لا يطاق على مذهب الشيخ أبي الحسن وما قال انتهى **ومما** يبطل مذهب
المعتزلة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة فلو
وجب قبلها لثبت لازم الوجوب وهو التعذيب على الترك قبلها لكن قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى للعذاب قبلها وإذا انتفى لازم الوجوب
انتفى الوجوب وإذا انتفى الوجوب قبل البعثة انتفى كون العقل موجبا بمجرده
إذ لو أوجب بمجرده لأوجب قبلها وهذا إلزام مبني على مذهب الخصم لأنه لا يجوز
العفو **وأوردوا** أن المراد بالرسول العقل وهذا خرق للإجماع من المسلمين فلا
يلتفت إليه **وقد** أوردوا أن الله ملك يبعث في الروع وهو من الكلام في آيات
الله ونحوه بحسب الشيطان **والجواب** أنه دليل ظاهر على بطلان مذهب
المعتزلة وما نفى من دليلا على مذهب أهل الحق فلا يستقيم لجواز العفو عندنا فينتفي
اللزوم وإذا انتفى اللزوم بين الترك والتعذيب فلا يتم ما استدل به إلا إظهارا
على وجه ضعيف انتهى فيقال لا نعلم هذا الوجوب قبل الشرع بجواز العذاب على تركه
لكن جواز العذاب ممنوع لقوله تعالى وما كنا معذبين فيمتنع العذاب والوجوب
قبل البعثة **فصل** واختلف المتكلمون في العلوم فالجمهور
على أنها تنقسم ضرورية ونظرية وذلك واضح وذهب جمع وانتصر من المعتزلة
أن العلوم كلها كسبية قال الشيخ نقل في الرازي واحتج به بطلانه بأنه لو

اقتضى

افتقر كل علم الى كسب متقدم عليه لزم الدور او التسلسل على ما سنذكره
وزعم طائفة منهم ان العلوم كلها ضرورية ومما يوضح بطلانه انا نجد
من انفسنا طلبا لمعرفة الملك والنبي ولمعرفة حدوث العالم وقال قوم الحشوية
والصنايع ونحوها علوم ضرورية تحصل عقيب النظر اتفاقا والذي عليه جمهور اصحابنا
ان العلم الحاصل عقيب النظر مقدور مكتسب للعبد وتتعلق ابتداء به القدرة
الحادثة بالنظر وتعلق الامر بالعلم يدل على انه مكتسب قال الله تعالى يرفع الله
الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والقدرة عند المعتزلة لا تبقى وتتعلق
بالفعل حال حدوثه وليست قدرة حاصلة عند الاكثرين وكونه واجبا له لا ينفي
كون العلم عقيب النظر يمتنع كونه مكتسبا عندكم فان العبد يقدر الى الحركة
الى امامه وخلفه ولا يقدر على التحول الى الهواء ومن يمشي منحدرا كانه كسب
له ولو اراد الوقوف لم يقدر الا بعد خطوات لا يستطيع تركها وهي من كسبه
عندهم وذهب بعض اصحابنا الى ان المقدور للعبد انما هو النظر واما العلم
فليس بمقدور وان هذا مذهب الكرامية وهو قول ابي الحسين ايضا قالوا كما ان
العبد تتعلق قدرته بالاكل ويخلق الله الشبع عقيبه وكذلك يخلق الله العلم
عقيب النظر واحتجوا بانه لا يتمكن من عدم الانفكاك وهو حد كما تقدم واحتج
من قال انه مكسوب بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فامر بتحصيل العلم
وذلك يدل على انه مقدور لان التكليف بالمحال ونحوه غير واقع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وايضا نفرق بين قولنا النبي ولا ثبات لا يجتمعان
وبين علمنا بان العالم حادث فان الاول ضروري والثاني نظري مكتسب كما نفرق
بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار وما ذاك الا لكون العلوم النظرية مكتسبة
والاولى لا كسب فيه وذهب الامام ابو حامد الى ان العلوم كلها ضرورية

وعلى تقدير انها غير مزيلة ولا مكتسبة بالفكر الحادثة مع تسليمه ان منها
ما يتوقف على النظر وقال لا معنى للنظر سوى تردد الذهن في انحاء الضرورات واما
ثبوتها فنقول له اتزعم ان النظر الذي يتوقف عليه المطلوب يحصل بانه نظر تعلق لا بد
لكل نظر من معلوم خاص يطلب بالنظر من استحضار معلومات خاصة على هيئة مخصوصة
اذا استحضرت حصل العلم بالمطلوب فان اخترت الاول فلا يخفى بطلانه فان من استحضر
مقدمات غير مرتبة او غير لائقة لا يحصل العلم بوجود الصانع ونحوه وان زعمت ان
لكل مطلوب معلومات لائقة اذا استحضرت حصل العلم به عندها فلا نعني بالنظر
سوى ذلك العلوم الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم غير مسلم ان منها
مزيلة واما قوله انها غير معروفة بغير تفرق رده وذهب الامام الرازي الى ان
التصورات كلها ضرورية قيل لانه ان اذا نعلم كل متصور بالضرورة فان الواقع
خلافه وانا بريهان ان كل ما علمناه من التصورات هو حاصل عندنا بالضرورة اما بالحس
او الوجدان او محض العقل ولا يمتنع ان يختص شخص بتصور حقائق لا يخلق الله
تعالى له علما ضروريا به واحتج على ذلك بوجه اخر وهو ان ما يطلب تصوره اما
ان يكون مشعورا به اولا فان كان مشعورا به استحال طلبه لامتناع تحصيل الحاصل
وان لم يكن مشعورا به استحال طلبه لتعذر القصد اليه لا يقال انه
مشعور به من وجه دون وجه لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه
الذي هو غير مشعور به وطلب الاول تحصيل الحاصل والثاني طلب ما ليس مشعورا
به وهو محال واجيب عن ذلك بانه مشعور به مع غيره والبحث
عن تعيينه وبانا لا نعني بالحد طلب العلم بتفصيل ما نشعر به اللفظ من
حيث الجملة وبانا نمنع انه يستحيل الضرورة طلبا للعلم بتفصيل ما ركب منه
مجهول نسبيا لطرق وقال فقوله كل مشعور به يستحيل طلبه وكل ما ليس بمشعور

به

قف عكس النقيض وبيانه

به يستحيل طلبه معلوم لان احداهما كاذبة فانه متى صدقت احداهما لزم صدق
عكس نقيضها وهو عكسه المستوي ان كان له عكس وجاءت منافية
للاخرى مثال ذلك اذا قلت ان كل مشعور به يستحيل طلبه كان عكس نقيضه
كل ما لا يستحيل طلبه ليس بمشعور به وعكس هذا المستوي بعض ما ليس مشعورا
به لا يستحيل طلبه وهو نقيض الثانية وكذلك كل ما ليس مشعورا به يستحيل
طلبه واذا قلت كل ما ليس مشعورا به يستحيل طلبه كان عكس نقيضها كل
ما لا يستحيل طلبه يكون مشعورا به وعكسه المستوي بعض المشعور به لا
يستحيل طلبه وهو نقيض قولك كل مشعور به يستحيل طلبه وتلك المقدمة
[illegible] الوجه الثاني لبيان انها كلها ضرورية ان تعريف الماهية
اما بنفسها واما بالداخل فيها واما بالخارج عنها او بما تركب من الداخل والخارج
وكل ذلك باطل فالتعريف للماهية باطل اما اولا فلان المعرف لا بد ان يكون
معلوما قبل المعرف فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه ويلزم
ان يكون معلوما قبل كونه معلوما وهو باطل واما ثانيا فلان تعريفها بالداخل اما ان يكون
بمجموع الداخل او ببعضه والتعريف بالمجموع محال لان المجموع هي تلك الماهية
وقد تقدم ابطاله وان كان ببعض الداخل فيحتمل ايضا لان ذلك الجزء لو كان
معرفا للماهية لكان معرفا لنفسه لانه من جملة اجزائها ولكان معرفا لبقية
اجزاء الماهية فيكون تعريفا بالخارج وهو غير هذا القسم المذكور فيه والتعريف
بالخارج محال لان ذلك الخارج لا يعرف اذا عرف اختصاصه بتلك الماهية لان الماهيات
المختلفات لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية
ولا يكفي في اختصاصه به ثبوته له ونفيه عما عداه وثبوته له يتوقف على معرفته
فيدور ومعرفة نفيه عما عداه يتوقف على ما لا نهاية له على التفصيل وهو محال

في حقنا واما الرابع وهو المركب من الداخل والخارج فبان الكل ايضا لا فيه من
اجتماع المحالات المذكورة في كل قسم واعترض من وجوه الاول ان
القسمة غير حاصرة بقي التعريف بالبعض والخارج او بالبعض والداخل او
المجموع الثاني قال هذه الاقسام لم يقل احد بها فاستغنى عن ذكرها واما
التعريف بجميع التعريف بالحد الحقيقي اذ ذكر فيه جميع الذاتيات والناقص ان
ذكر فيه الاخص فقط والتعريف بالخارج الرسم الثالث هو القسم الثاني فهو
والتعريف بالاعم الداخل والخارج الاخص هو القسم الثالث عشر من يدعي التوصل
الى التصور بالحدود فاحتاج الى ذكرها الرابع لانا نقول لو كان الامر كذلك لكان
يجب ان لا يذكر تعريف الماهية بنفسها فانه لم يقل به احد ايضا واجيب
عن هذا بانا لا نسلم ان تعريف الماهية بنفسها محال لم يقل به احد فان المتكلمين
يقولون ان الحد لا معنى له غير تبيين اللفظ بلفظ اشهر منه كقولنا والحركة
هو الحمد ونحو ذلك وقد ذكروه تعريف الشيء بنفسه من وجه لانه لا معنى للتعريف
بالداخل الا ما ذكرنا اجمله اللفظ ثم التفصيل وهذا تعريف للشيء بنفسه من وجه
وهو جواب على اختيار القسم الثاني وهو التعريف بالداخل وقوله بل التعريف
ببعض الداخل تعريف للشيء بنفسه من حيث انه معرف بالجملة وهو منها
قلنا اما الاول فمن ان يكون معرفة ذلك بالضرورة ثم معرفة ذلك الزائد
يكون معرفا لبعضه الزائد وقوله ان تعريف الزائد يكون تعريف الخارج
عنها مسلم قوله من غير هذا القسم الذي نحن فيه قلنا هو بالنسبة الى
بقيته زائد خارج عنها وبالنسبة الى معرفة الماهية بواسطة تعريف ذلك
الجزء لتلك الاجزاء تعريف للماهية بالداخل فيه وباختيار القسم الثالث
وهو التعريف بالخارج قوله انه موقوف على معرفة اختصاصه به قلنا

ما المانع

ما المانع ان يكون يتوقف تعريفه له على اختصاصه به لا على معرفة اختصاصه
به فلا دور ويكفي من اسباب التعريف سببيته وانما يفتقر افادته كمعرفة المفرد
الذي يحصل العلم في الخبر المتواتر وفي الماء المروي فقوله ومعرفة سلبه عما
عداه يتوقف على ما لا نهاية له على التفصيل قلنا اما المانع ان يتوقف ذلك على
معرفة ما لا يتناهى على الجملة لا على التفصيل ولا مانع من ذلك كما اذا شاهدنا
جسما فانا نجزم علمنا بالجملة بعينه عن جميع ما عداه من التي لا نهاية لها فاذا كان
ذلك الخارج لما لم يبق وهم انتقال الذهن من بعضه الى وجه ويكون اشتطاطا عنه
السائل حسن التعريف به وباختيار القسم الرابع فقوله يلزم منه المحال
بان الله متضمن كل قسم قلنا قد بينا جواز التعريف بكل ذلك ثم لو
سلم عدم افادته لذلك على الانفراد فلا مانع لافادته لذلك مع غيره كالمفردات
الواحدة لا تستقل بافادة العلم بالنتيجة وتفيد ذلك مع غيرها لما ذكر جميع
ذلك شيخ الدين رحمه الله اذا تقرر ان مذهب الجمهور انقسام العلم
الى ضروري ونظري فاعلم ان الضروري هو الذي يدرك بلا تأمل ثم ان كان
تصوريا فلا يتوقف الا على تصورها هي القضية واما النظري فاختلف في
العلم الحاصل عقيبه اي عقيب النظر هل هو عادي يمكن التخلف فيه عن النظر في
بالجملة العامة وهو مذهب الاشعري او واجب التخلف واللازم عقلا وهو مذهب
امام الحرمين فقال الشيخ السنوسي وهو الصحيح وقال غيره والاظهر قول الاشعري
والثالث مذهب المعتزلة انه بالتولد بمعنى ان القدرة اثرت في النظر والنظر
اثر في العلم واستثنوا من ذلك النظر المتذكر فقالوا فيه بقول الامام لانه
كالنظر المتذكر الضروري فقال المقترح وانما منعهم من القول بالتولد فيه ان
معقوله اذا كان تذكريا كمعقوله اذا كان ضروريا بالعلم ولم يكسبه لولم ضرورته

ويلزم منه التولد ايضا له تعالى وقد منع جماعة منهم التولد ايضا له تعالى لانه
قادر بقدرة لا يستحيل ان تتعلق ذاته فنسبتها الى ساير الممكنات نسبة واحدة
متحدة وما جعلا يكون بعضها مباشرا وبعضها بالتولد بخلاف النظر فان الناظر
عندهم من فعل النظر كالمتكلم من فعل الكلام عندهم فليس النظر عندهم فعلا لله
تعالى حتى يلزم فيه ما لزم في التذكر والرد على هؤلاء بما ياتي من عموم قدرته تعالى وانه
لا تاثير لغيره مباشرة ولا تولدا والرابع مذهب الفلاسفة قالوا النظر علة
للعلم اي مؤثر في العلم والرد عليهم بما رد به القول قبله قال بعض الاصحاب في قول
المعتزلة ان النظر المتضمن للعلم جملة واحدة ذات اجزاء لا يجتمع جزءان منها في زمان بل يتصل الثاني
هي الى الجزء الاخير لا بعد بطلان الاجزاء السابقة فالمولد اما الجملة وهي لا تجتمع
او الجزء الاخير على تجرده وهو باطل لان الموجود من النظر العلم يولد شيئا واما
الجزء الاخير مع تذكر الاجزاء السابقة وقد نص على ان التذكر لا يولد فامتنع توليد
النظر وفائدة قول الفلاسفة ان من حكم العلة والمعلول ان يجتمعا ولا يفترقا ومن
حكم النظر والعلم التضاد والتنافي انتهى قال في شرح الكبرى **فان**
قلت امكان العلم على مذهب الشيخ ظاهر واما على مذهب امام الحرمين
فكيف يكون الامكان مع استحالة الانفكاك فانه اذا كان لا يمكن الانفكاك
فهو واجب والوجوب ينافي الامكان **قلت** هذه شبهة ضعيفة
منشأها الغلط في فهم الوجوب فان الوجوب على قسمين واجب بالذات وواجب
عارض وهما العقلي عنهما بالوجوب السابق للاول والوجوب اللاحق للاخر والسابق
يختص بالله تعالى وصفاته ولا انفكاك منها بذاته الامكان واما الوجوب اللاحق
فلا منافاة بينه وبين الامكان السابق فصدور العلم عقيب النظر بقدرته تعالى
وارادته لا ينافي الوجوب مطلقا وانما ينافي الوجوب بنفي الاختيار فانه لا يجوز ان يكون

الفعل الصادر من الله بالاختيار واجبا بالاختيار لا قسرى انّ الباري سبحانه
خلق فينا علما وحياة بالاختيار ولا يلزم من ذلك كون خلق الحياة واجبا حيث
خلق العلم اذ يستحيل خلق العلم دون حياة ولا يكون ذلك جبرا فان المستحيلات ليست
من متعلقات القدرة حتى يلزم من عدم تعلقها بها العجز لو استحال في حقه
كل نقص فتامله انتهى وحاصله ان التلازم بين الشيئين لا يمكن انفكاكهما
لابد منهما جميعا وليس في ذلك محذور بل المحذور في وقوع احدهما دون الاخر لانه
على خلاف العقل كالجوهر والعرض والعلم والعالمية والشرط والمشروط اي
اذا وجد الشرط وكذا فلابد من شرطه وذلك كثير واختلفوا ايضا هل العلم
بوجه الدليل يقارن العلم بالمدلول او العلم بالمدلول بعده فقال في الشامل بالاول
بمقارنة والثاني بعده ونقل الشيخ في شرح الارشاد عن القاضي التردد في ذلك
وكذلك هل يتعلق بهما علم واحد اذا اجتمعا او علمان مثلا زمان فيه خلاف واورد
على من زعم ان العلم بوجه الدليل يجامع العلم بالمدلول ان لا كلام على وجه الدليل
من جملة النظر والنظر ينافي العلم به فلا يصح ان يجامعه وانما
يستعقبه واجيب بان كثيرا من القائلين لا يقول العلم بوجه الدليل
من اجزاء النظر بل يقع النظر منتهيا عنده لا به وزعم ابن سينا ان حصول العلم في
الذهن بالمقدمتين ليس كافيا في حصول النتيجة بل لا بد من حصول علم ثالث
وهو التفطن لاندراج الصغرى في الكبرى كما اذا ادعيت ان هذه بغلة وكل بغلة
عاقر فلابد ان هذه عاقر حتى يتفطن ان هذه البغلة فرد من افراد الكلية
ليلزم من ذلك الحكم على هذا الفرد وما ذكره حق لان العلم يتضمن العلم بان هذا
ترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن من شعور بذكر المقدمتين انتهى قال ابو جعفر
في شرح الطوالع وفي هذا الذي ذكره شهاب الدين نظر اذ لا نزاع في عدم

والانتاج اذا لم يلاحظ الترتيب والهيئة المخصوصة الحاصلة وانما النزاع
هل يكفي في حصول العلم كون الحاضر مرتبا على الترتيب المنتج فقط من غير احتياج
الى ابراز ولا بد مع ذلك من التفطن المذكور انتهى قلت وفيه نظر لان
من يدعي اللزوم يقول الله معلوم بحصول ذلك الترتيب منتج ولا ينتج الا اذا كانت الصغرى
مندرجة تحت الكبرى فلا بد من علم ثالث ولو كان من غير علم ثالث لزم معلوم في ضمن
كذا وبه نعلم على هذا وجه الرد على ابن سينا ان هذا الشكل لا ابن حجة فلا ينفك عن
العلم بالمقدمتين وما لا ينفك عن معارفته فكيف يشترط ان فارق الشكل انتهى
المشروط عن اتصافه وهو هنا غير منتف هكذا اظهر لي فانظره وقال في
الطوالع والتنبيه انه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب واله
والهيئة العارضين لهما ولهذا قد يقع الغلط في الاشكال الخفية والانتاج في
وجوابه قال الشارح ابو حفص نفي ذلك لو لم يلاحظ الترتيب والهيئة لما
تفاوتت الاشكال بالجلاء والخفاء لانها قد تعارفت فوجبت الملاحظة ولا
يخفى عليك انه يرد عليه القول بالموجب بانا لا نسلم الملازمة وبطلان التالي
ولا يثبت المدعى وهو استقلال المقدمتين المرتبتين ترتيبا بالانتاج
اذ لا يلزم من وجوب الملاحظة كونه كافيا في الانتاج فلم يثبت له دليله الذي هو
اعم من المطلوب والاعم لا يلزم منه الاخص فتامله انتهى فانظره وقد فصل
ان يقول اذا لاحظ الترتيب والهيئة علم ذلك المطلوب بدخول الصغرى تحت
الكبرى وهو نوع تفرع من البحث معه في كلام ابن التلمساني والله اعلم
قلت وبعد هذا رأيت في الاصفهاني شارح المطالع ان قول
المؤلف لا اشتباه الى الاشارة الى ان ما قال له الشيخ ابن سينا هو الصواب وانه هو
ما لا العلم في الحصول عليه بالملاحظة لان هذا العلم بالاندراج اما ان يكون مغايرا

للمقدمتين

للمقدمتين اولا فان كان الاول لزم ان يكون ذلك معرفة ثالثة في القياس المركب ثم
ربما يطول ويتسلسل ايضا كيفية التأليف مع المقدمتين ويتسلسل وان كان
الثاني استحال ان يكون شرطا لانه ربما يحتاج الى الشيء مغاير للمقدمتين وهاهنا
لا مغاير واما حديث البغلة وهو انه رأى بغلة منتفخة البطن وظن انها حبلى
ولم يعلم ان كل بغلة عاقر فقال ابن سينا العدم تعقله لاندراج الصغرى تحت
الكبرى وقال الامام انما يكون هذا اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين
فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن
الشك في النتيجة انتهى كلامه وقال صاحب الكشف ان العلم بالاندراج مغاير
للعلم بالمقدمتين وقوله يلزم ان يكون ذلك معرفة ثالثة ثم ربما يحتاج قلنا
ما تعني بكونه معرفة بان زائدة ان ربما يحتاج يتوقف عليه فمسلم ولكن لم
قلت انه اذا كان معرفة على ما ذكرناه من التعيين يحتاج الى التأليف بينه وبينهما
ربما قيل بل يتسلسل من قبل انه زائدة بقوله انها معرفة كونها صغرى او كبرى فيحتاج
الى الاندراج فهو ممنوع ولم قلتم انه كذلك قال وقد جرى في عمره قدس
الله روحه الليلة الثانية من رمضان في السنة الثانية من ... وجاء من بلاد
الغور ... غروب الشمس بعد الحاشية ... الامام انتهى مسئلة حتى ...
... عن الجوع فقلت له اذكر هذه المسئلة فذكر هذا الدليل المذكور في هذا
الكتاب فوجهت اليه المطالبة وما برحت كذلك حتى قامت الصلاة فلم يحصل
منه جواب يشفي الغليل عن المطالبة هذا ما جرى انتهى **فصل**
ومما يذكر في هذه المقدمة البحث في الحد وهو عند المتكلمين شرح اللفظ
بلفظ اخر اشهر منه والمنطقيون يقسمونه الى حقيقي ورسمي ولفظي وذلك
اما ان يراد به شرح الاسم او المسمى فان اريد به شرح الاسم فهو اللفظي وشرطه

ان يكون مرادفا واشهر عند السامع وان اريد به شرح الشيء فلا يخلو اما ان
يعينه بما يتقوم به من اجزائه اما او بما يختص به من اللوازم الخارجة المساوية له
فالاول هو الحد ويسمى الحقيقي والثاني الرسمي والرابع اللفظي التام عندهم من ذكر
الجنس القريب وهو تمام المشترك والفصل وهو تمام المميز والناقص ما يقتصر فيه على
ذكر الفصل والرابع الرسم التام من ذكر الجنس القريب والخاصة المساوية له المطردة
المنعكسة بشرط ان تكون اظهر منه والناقص ما اقتصر فيه على ذكر الخاصة والرابع
تبيين الشيء بنفسه والثاني بما هو اخفى منه والثالث بما يساويه والرابع بما لا يعرف الا بعد
معرفته مثال الاول قولك الحركة النقلة وانت تريد حدها حقيقيا ومثال
الثاني قولك النار ركن شبيه بالنفس ومثال الثالث قولك الوتر
ما ليس بشفع ومثال الرابع قولك الكيفية ما تقع بها المشابهة والمشا
بهة هي ما تقع به الكيفية **فصل** فاذا عرفت هذا
فاعلم ان العقل يطلق ويراد به الرحمة ويطلق على التؤدة والسكون وعلى علوم
تبعية وليس هذا محل البحث وانما البحث عن العقل المشروط في التكليف
ولنذكر ما لهم في ذلك من الاقوال مع التنبيه على الصحيح والسقيم فقالت
طائفة من قدماء الفلاسفة العقل من العالم العلوي وهو من نور هذا العالم وبنشا
بك ما انقسم الى المعقولة وهو جزء تام كل العقل ويسمى الجزء اذا عمر اعمران
الطبايع فاذا اخرجت الطبيعة ما بان من الاعتدال تلو ما حل العقل والتحق بعالمه
وهذا مذهب فاسد مبني على القول بالعقول والافلاك القديمة وعلى التعليل
وذلك كله باطل عندنا وقالت قوم العقل جوهر بسيط او جوهر لطيف مدرك
للاشياء بالحقيقة الكشفية وقالت الفلاسفة انما هو نتيجة الدماغ لقبول
الفيض فلذلك وهذا ما اطلع فيه ان العقل يفيض من هذا العالم فيعطي

كل

كل شيء ما يفعله فلذا قالوا قبول العصفور ذلك عندنا باكل اذ ساجا على سال اللهد
وقال بعضهم هو جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه بمنزلة
السراج في البيت والقول بأنه جوهر باطل لأن الجواهر متماثلة فليس جوهر بأن
يوجب حكما بأولى من سائرها وقيل آلة يطلق الشيء على ثمرته وغايته إن أريد
عقل قال عليه الصلاة والسلام العاقل من عقل عن الله أوامره وقال لعايشة
حين سألته عن رجلين أيهما أفضل إنما يسئل عن عقلهما وقال الكريم أهل الجنة البله
وأهل عليين ذوو الألباب وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قسم الله العقل على ثلاثة أجزاء من كن فيه
كمل عقله ومن لم يكن فيه فلا عقل له حسن المعرفة بالله وحسن الطاعة لله وحسن
الصبر على أوامر الله قال الشيخ شرف الدين والعقل بهذا الاعتبار يعني
باعتبار ثمرته يزيد وينقص ويشتد هو الشيء وكذا في التكليف وقال قوم الله قوة
طبيعية يتوصل بها إلى درك العلوم وقال المحاسبي من أصحابنا العقل غريزة
يتأتى بها درك العلوم وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله لا فرق
بين العلم والعقل ولكن العقل علم مخصوص وهو مراد سائر من قال رحمه الله وحيث
قال العقل علوم ضرورية وقال الجبائي العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي
إلى الحسن وقال المعتزلة العقل هو ما يعلم به قبح القبيح وحسن الحسن
وقال قوم هو الذي يميز به بين خير الخيرين وشر الشرين وحده رسوخ سا انبلة
لها عن حقيقته وقال الشافعي وكذا ظاهره أنه آلة التمييز ويبطل
بالحواس وقال القاضي العقل الذي يرتبط به التكليف من قبيل العلوم ثم قسم
ذلك فقال هو العلم باستحالة المستحيلات كاجتماع الضدين والعلم بأن
المعلوم لا يخلو عن الوجود والعدم والوجود إما قديم وإما حادث والعلم بجواز

العاديات كالعلم بان البحار لم تنضب والجبال لم تنسف فهذه مذاهب الناس في
العقل واستدل القاضي فقال العقل موجود وليس بجوهر لا تختص الاتصاف به ببعض
الذوات اذ نسبته للعرض الى جميع الذوات نسبة واحدة فتعين كونه ليس عرضا
وحينئذ فاما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لقيام الدليل على حدوث ما سوى
الله تعالى وصفاته وان كان الثاني فاما جوهر او عرض والاول باطل لان الجواهر متماثلة
فلو كان جوهرا للزم ان يكون كل جوهر عقلا وايضا العقل من الصفات التي تقتضي
احكامها للذوات والجواهر ليست كذلك واذا ثبت كون العقل عرضا فاما ان يكون
من قبيل العلوم او لا يكون والثاني محال وليس حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر وهو محال
لانه يستحيل ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا
واذا تعين بطلان القسم الثاني تعين صحة الاول وهو كون العقل من العلوم
ويمتنع كونه جميع العلوم لان الذات العارية عن معظم العلوم متصفة
بالعقل فاذا العقل بعض العلوم وحينئذ اما ان يكون من العلوم النظرية او من
العلوم الضرورية والاول باطل لان العلوم النظرية مشروطة بالعقل اذ يمتنع
حصولها لغير العاقل والشيء لا يكون شرطا في نفسه وليس من العلوم الحسية
لتحقق العقل مع فقد الحواس فتعين انه علم ببعض العلوم الضرورية وليس كل
علم لا يخلو عنه من اتصف به على ما ذكرناه عاقلا ولا ينصف به من ليس بعاقل وقد
الشيخ ابو الحسن والاستاذ بانه لا يعرف من قولك عقلته وعلمته واعترض
بانه لا مانع من اطراد ذلك وانعكاسه مع ضرب من ضروب العلوم ولا يكون عينها
واجابوا بانه لو جاز ذلك لجاز ان يقال العلم الموجب للعالمية معنى يقارن
العلم غير العلم وذلك عين السفسطة واجاب الامام بان الاستاد بان
غرضنا التعرض للعقل المشروط في التكليف يعني وهذا القدر كاف فيه

فاما ان تكون هذه العلوم هي العقل ولازمه وايا ما كان فلا يكلف الشرع
الا من تثبت له هذه العلوم التي هي وريثة **فصل** في الكلام
في العلم والكلام فيه من المباحث الغامضة والبحث فيه من وجهين احدهما
ما للناس فيه هل هو وجودي وغير ذلك والثاني في تحقيقه امـــا الاول
فاختلف الناس فيه فقال ابو جعفر في شرح البيضاوي من الناس من زعم انه
سلبي والجمهور على انه ثبوتي ثم اختلفوا فقال البعض انه اضافي ومنهم من قال
عرض وجودي وهو مذهب اهل الحق ومنهم من قال انه انطباع صورة مساوية للمعلوم
في العالم فعلى مذهب الفخر هو من مقولة الاضافة وعلى مذهب اهل الحق هو من مقولة
الكيف وعلى راي الحكماء فهو من مقولة ان ينفعل فـــال في المحصل المشهور من
عند الحكماء ان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك وقال ابن سينا
مرة فانه قال في الشفاء هو صورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية
المعقول وقد نسب له قول بكل واحد من الاقوال المتقدمة وهذا الاضطراب منه
ادل دليل على عسر حقيقة العلم فـــال القطب كان الفخر يقول اولا انه انطباع
صورة المعلوم في نفس العالم ولابد مع هذا الانطباع من نسبة واضافة
وكان يقول هذا هو المعنى الذي تقدم واقول به ثم انه رجع عن هذا وقال انه
لم يتحقق عندي الا هذه الاضافة واما ما عداها فلا **قلت**
فقوله الاول مغاير لجميع الاقوال لانه جعل العلم مركبا من الانطباع والاضا
فة وسياتي ابطال قوله ومنهم من قال ان العلم جوهر وهذا موجود في العقل
ولم ار من نقله في العلم غير الرهوني في شرحه للمختصر والله اعلم بصحته
وقد تكلم الناس على هذه الاقوال وبينوا ما هو الحق منها فلننتقل الى
بعض ذلك اما من قال انه سلبي فيقال له اذا كان سلبيا فهو سلب الوجود

أو عدم فإن كان سلبه عدميا كان ثبوتيا وإن كان سلبه وجوديا فعدمه يصدق على
العدم فيكون العدم عدما وهو باطل وأما من قال إنه إضافة فيبطل الفرق ثم
الدليل بما أن الإضافات أمور اعتبارية عدمية وهي متغيرة متبدلة فلو قلنا بذلك
يؤدي إلى تغير صفات الباري تعالى وحينئذ يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أو نعت
إنها حادثة أو انعدام القديم إذ كانت قديمة ضرورة تغير الإضافات بتغير المضاف
إليه فبطل الفقه واعلم أن مذهب الأصل في هذا عجيب وذلك أنه يقول إن لا
إضافات والتعلق أمر وجودي وقال في أكثر كتبه الإضافات لا وجود لها في الأعيان
فكان تناقضا وكنت أود أن لم أخالف الأصل في هذه المسألة لكن حق التعلق
بما هو كائن لشيء وهذا الكلام إذا قلنا بالمذهب الحق وهو وجود الصفات فلا
يلزمنا ما لزم الحكمي فإن الصفات الوجودية قديمة والتعلقات إضافية لا وجود
لها في الأعيان وإنما هي عبارة عن نسبة فلا يلزم من حدوثها وتغيرها تغير
صفات الله وحدوثها لا فرق أن معنى التعلق القديم مثلا صدور الأشياء
عنه وهذا لا وجود له في الأعيان وما لزم الذي لزم الحكمي من قوله إنها موجودة
كلها وعلى قولهم لا وجود لها الكل هي عدم لزومه وإنما لزمه ما لزم الفلاسفة
حيث نفوا الصفات من أن الذات تكون هي الصفات وذلك محال كما سنذكره إن
شاء الله تعالى قال أبو حفص وأما من قال إنه موجود وهو مذهب أهل الحق
وقالوا لا يمكننا أن نقول هذا عالم إلا إذا وضعنا شيئا في مقابلته يكون معلوما
به فما ذكر لا يرد فيه في الإضافة وهو تعلقه بالمعلوم والعلم شيء آخر ثبت
لذلك التعلق فهو صفة في تعلقها بالمعلوم لنفسها كما قال نفاة
الأحوال الخصم عندنا الا عالمية الذات وعلم متعلق بالمعلومات للذات وقال
مثبتو الحال هنا عندنا أمور أربعة الذات والعلم القائم بها والعالمية التي

[illegible]

هي

هي الحال او التعلق المنسوب اليه انتهى قلت وأمّا القول بأن الابداع
تفرد وهو بفعل المعدوم والمستحيل فقلت لا ينقطع اما المستحيل فهو نفي
محض واما المعدوم فقد ذكرنا على مذهبنا انه نفي محض كما تحققه ان شاء الله
تعالى وردّه ايضا بانا اذا علمنا حرارة او برودة او طويلا او قصيرا او معوجا فقد
ان يكون الذهن بارد او طويلا او قصيرا او معوجا وذلك كله خلاف الحس ومما
يرد به على البحث القايل بالاضافة والفلاسفة ان القول باضافة الشيء الى
نفسه من وجه واحد محال وفرّق في البحث بهذا فلو قال الآن يقال ان الذات من
حيث انها عالمة مغايرة لكونها معلومة فهذه الاضافة ضعيف
لان الاضافة المسماة بالعلم لا توجب ما تغاير الجهتين اللتين هما العالمية
والمعلومية كما انهما يقتضي عينهما لا كون الشيء سابقا على نفسه
ومعلوما متوقفا على تحقق العلم فلزم الدور واما على مذهب الفلاسفة بانه
عبارة عن حصول صورة الشيء في نفس العالم فلان الذي يحصل ان كان غير ذاته فقد
بان من وجهين احدهما ان ذلك الشيء الذي هو غيره لابد ان يكون مساويا
للمعلوم في تمام الماهية فيلزم اجتماع المثلين وثانيهما لا يكون احدهما بان يكون
معقولا والآخر عاقلا بأولى من العكس وثالثهما انا نعلم كون الصورة
مساوية لذاته فيكون علمه بذاته حاصلا قبل حصول هذه الصورة او لا يكون كذلك
فلا يكون عالما بذاته وان كان عين ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه واما على
مذهب اهل الحق بان العلم صفة وجودية قائمة بالعالم فلا اشكال فيه لانه
عبارة عن تعلق علمه او عن النسبة بالمعلوم ولم يثبت الابداع ولا اضافة الشيء
لنفسه وعليه فيتعلق علم الانسان بنفسه وكذا فتعلق العلم القديم بالذات
العلية فان التعلق الذي بين العلم والمعلوم نسبة بين حقيقتين لا اشكال

في المطابقة إحداهما الرياضي وكذلك بين العالمية والمعلوم على القول بالحال
وذلك واضح والله أعلم. ثم اختلف المتكلمون بعد هذا هل يحد أو
لا يمكن فذهب الجمهور إلى أنه يحد وذهب إمام الحرمين والغزالي وجماعة إلى
أنه لا يمكن تحديده ثم اختلفوا فقال إمام الحرمين في البرهان إنه لا يعرف بالحد بل يعرف
بالقسمة والتقسيم وذلك لعسر الاطلاع على الذاتيات وقال الغزالي إنما
يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لأن ذلك يعسر
في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك وغيرها فكيف بالإدراكات
بتمييزه عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد
بأن ذلك الاعتقاد ينحل مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا
التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في النفس بحقيقته وأما المثال فهو أن
إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع
صورة المبصر أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة
كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل والنفس بمنزلة حديدة
المرآة والعقل بمنزلة التي بها يتهيأ القبول للصور وهو العقل بمنزلة صقالة
المرآة وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المتقدم يقطع العلم
عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه قال
أبو حفص وفيه القبول والرد ومنه جعله العلم انطباع الصور وقد تقدم
أن هذا مذهب الفلاسفة وقد تقدم رده قلت ــــ وكذا جعله الإبصار
بالانطباع خلاف مذهب أهل السنة ونقل المقترح عن بعضهم أنه يوجب
تسميته بالحد الحقيقي من عدم الاطلاع على جنسيه القريب لا عدم الاطلاع على ذاتيا
ته مطلقا فإنه يشترك مع جميع الأعراض العقلية التي هي الجنس البعيد

بحيث

بجمعها وذلك بخلاف الاطلاع على جنس البياض مثلا فان جنسه لا يفيد التمييز
وفصل الشيء وعسره من جهة ان قيد الذاتيات اشبه ان تكون ذاتية له او عارضة
ولهذا اختلف فيه الاختلاف المشهور واذا لم تتميز ذاتياته وعرضياته لم يمكن
حده قال ابن التلمساني والجواب ان العسر لا يوجب منع تحديده لان من يعلم من
اين الغزالي هو بل لا يعسر عليه حده وقول القائلين يعسر حده فانه لو كان لان
حقيقة العلم مكتسبة لا ان حقيقته عسيرة وقال الامام الفخر لا يحد العلم
لكونه بديهيا واحتج عليه بوجهين احدهما ان غير العلم لا ينكشف الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره كان دورا وثانيهما ان علمي بوجودي ضروري اي علمي
بوجودي ضروري وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي اولى ان يكون بديهيا وقد
تكلم الناس في هذين الوجهين اما الاول فاجيب عنه بان قيل ان غير العلم ينكشف
بالعلم لا بالعلم بالعلم والغير كاشف للعلم بالعلم ويستحيل ان يكون العلم
كاشفا لغيره وغيره كاشفا عن العلم به قال ابو عمرو واستحسن هذا
بعض الحذاق وليس بحسن فان للخصم ان يقول العلم بالعلم اما ان يكون داخلا تحت
العلم المطلق الذي هو المحدود او غير داخل فان كان الاول فالدور باق وان
لا يعلم الا فهو ما لم يعلم لا يتم وان كان الثاني لم يعد لانه جهل او ظن او غيرهما
من اضداد العلم وذلك واضح واجيب ايضا بان الدور انما يلزم على
تقدير انحصار تعريف العلم بالخارج عنه وذلك مبني على انه بسيط لا مركب وذلك
ممنوع لانه من مقولة الكيف على راي ومن مقولة الاضافة على راي فهو مركب فان
ولا يخفى ضعفه وقال الامام في الاحكام اقتصر ابن الحاجب بقوله واجيب
بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بذلك الغير لا على تصور العلم والحاصل
ان تصور الغير يتوقف على حصول علم جزئي وهو تعلق العلم بذلك الغير لا على

تصور حقيقة العلم المتوقف على العلم وانما يلزم الدور لو توقف تصور الغيرية
على تصور العلم اما على حصول شيء من العلم فلا دور ولا يخفى عليك ان تصور
الغير على تصور العلم انما هو حصول شيء من العلم هو نفس حصول العلم به فكيف
يتوقف عليه والشيء لا يتوقف على نفسه قال ابو حفص وتكلف له العلامة
بان قال تصور الشيء اخص من العلم به ضرورة تعيين بعض الحكم وحينئذ يصح
توقفه عليه ولا يخفى ضعفه واجيب ايضا بان قيل انما يقع ما اقتضى الدليل
بعد سلامته من القدح امتناع تحديد العلم دائما من ذلك كونه ضروريا فيما هو
المدعى اذ من الجائز ان يكون امتناع تحديده لعسره لا لما ذكر قال ابو حفص وفيه
نظر اذ للخصم ان يقول كل ما ليس بضروري يجوز ان يطلب تحصيله بالحد وهو معنى
كونه كسبيا وكل تصور كسبي يمكن تحصيله بالحد وقد ثبت مساواة الدليل
للمدعى وانما حذف الشيخ تلك المقدمة للعلم بها ولانه لا واسطة بين الضروري
والكسبي فاذا ابطل كونه كسبيا تعين كونه ضروريا وهو المطلوب قلت
انظر قوله وكل تصور كسبي يمكن تحصيله بالحد فقد يمنع فيه انه مصادرة فتامله
واجيب عن الثاني بانه لا يلزم من كون التصديق بديهيا
بديهية معرفة انه لا ان التصديق الضروري هو ما يكون تصور طرفيه كافيا في
الجزم بالنسبة بينهما فقد يكون تصوره انه كسبية او ضرورية او مختلفة مع
كون التصديق انما يتوقف على تصور الطرفين بوجه ما لا على الاحاطة بالحقيقة
وقد تقرر الشبهة المذكورة على وجه اخر وهو ان علمي بوجودي بديهي ضروري
وهو علم اخص واذا كان الاخص ضروريا فالاعم اولى ان يكون كذلك ولا يخفى
عليك ما في ذلك من فساد اذ لا يلزم من حصول الشيء بالضرورة تصوره بالضرورة
فان قيل هذا في الحصول الخارجي صحيح واما الحصول الذهني فلا معنى له

الا التصور فيستحيل فيه انفكاك الحصول عن التصور ومسئلتنا من
القسم الثاني قلنا بل الحصول منفك عن التصور ولو في الذهن فان
التصور لابد فيه من ملاحظة النفس للشيء المتصور وحصول الشيء في الذهن ليس
من لازمه ملاحظة النفس لتصوره على التفصيل بل اللازم هو ملاحظته على
الجملة هذا هو التحقيق لا ما قيل من ان حصول الشيء في الذهن ليس من لازمه
ملاحظة النفس له مطلقا مستدلا بانا نجد من انفسنا انه قد يحصل فيها الشيء غيبة
بالذات وهو معنى قولهم بالاعتبار والنفس لا تلاحظه ولا تلتفت اليه وفيه بحث
بعد ذلك بحث واستقصى ما تقدم في حقيقة الادراك هذا ما يتعلق بشبهتي
النافي مطلقا وقد علم ان بطلان الدليل لا يلزم منه بطلان المدلول بل لابد حينئذ
من اقامة الدليل على قول الجمهور على انه كسبي وبعض العلماء منهم ذكر ما للعلماء
من التعريفات فيما تمسكوا به على ذلك ان مطلق العلم مركب وكل مركب كسبي
فالعلم كسبي اما الصغرى فبيانها بوجهين احدهما انه نوع من انواع
الكيف او من مقولة ان ينفعل على التقديرين التعريفين وعلى هذا يكون داخلا
في جنس الجنسين ويتميز لابد له من فصل يميزه عما يشاركه فيثبت التركيب
وثانيهما لو لم يكن مركبا لكان بسيطا اذ لا واسطة بينهما ولو كان بسيطا
لكان كل معنى علما بيان الملازمة ان كل علم فهو معنى بالضرورة فلو لم يكن كل
معنى علما لكان المعنى اعم من العلم فيكون العلم مركبا هذا خلف اذ الغرض
البساطة واما بطلان التالي فان كثيرا من المعاني بل اكثرها ليست علوما
كالالوان والاكوان وغيرهما واما بيان الكبرى فلان المركب يتوقف تصوره
على تصور اجزائه وهي غيره وكل ما توقف تصوره على تصور غيره فهو كسبي وقد
اورد على هذا الدليل ان قيل يمنع اندراج العلم تحت شيء بل هو من حيث كونه

تحصل صورة المعلوم عند العقل يكون آلة ينظر بها في الامور المجهولة فهي
معلومة وبهذا الاعتبار يكون جوهرا او عرضا فهذا اصل قوله فيه نظر
لان الخصم يقول مع انتقاض دليل الخصم فيما الكل موجود حادث ومن حيث انه
شيء حاصل عند العقل يكون عرضا لكنه من هذه الحيثية يكون معلوما لا علما
سلمنا اندراجه من حيث انه كيف او انفعال كما ذكرتم ولا نسلم انه اندرج
اندراج النوع تحت الجنس حتى يلزم التركيب لجواز اندراجه اندراج العرض العام الا
خص تحت العرض العام فلا يلزم تعلق بالصغرى واما الكبرى فنقول
لا نسلم ان ما يتوقف تصوره على تصور اجزائه يكون كسبيا لجواز كون
الاجزاء امورا ذهنية متصورة بالبديهة فيلزم تصورها تصوره قيل
تنزيل هذه الاعتراضات او اكثرها بان يقرر دليل الجمهور هكذا لو كان ضروريا
لكان بسيطا اي غير مركب بوجه لا من الذاتيات ولا من العرضيات ورتب التوقف
عليه فيعرف بها فلا يكون ضروريا بنفسه بل بالعرض ولا نزاع فيه وكل
تصور ضروري بالمعنى الذي قررنا بسيط وضرورية الاجزاء لا تجعل المجموع
ضروريا بنفسه لان ضرورته بضرورة ما تركب منه فيتوقف ضرورته على
ذلك لتوقف المجموع على اجزائه ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما على ما سبق
بيان فبعض لا يجوز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم وجنسه فلا يلزم
ان يكون كل معنى علما ولا تركب العلم قلنا لو كان كذلك لتركب منه
ومن العوارض فيعرف بهما فتنتفي الصورة المذكورة لتصور العلم الا ترى
ان الاجناس العالية مع تجردها وبساطتها تعرف بخواصها بعوارضها التي
تركبت في العقل بها والحق ان المعنى ذاتي للعلم والنزاع في ذلك مكابرة لان
الموجودات منحصرة في المعاني والذوات ولا بوضعه ومسألة من يحاول ان يدعي

ان العلم

في العلم انه اذا تعذر كونه معنى وما نقله الرهوني من كونه جوهرا لا يعبأ
به ولا يفتقر اليه ان ثبت وحسبك انفراده بنقله وما يقال يلزم من انه
على كون المعنى ليس ذاتيا للعلم قيام العرض بالعرض فجوابه لا يلزم لجواز ان
التجويز الرهوني لان المعنى اذا سلم كونه عرضا وجوديا ثم ادعى كون العلم
اخص منه وضابطه لزم قيام العرض بالعرض ولذلك لم يكن على رد ما قاله وانما حسن الرهوني
على ما قاله نقله لا نقله انه جوهر. واما ما يقال من كون التعريف فيه على تقسيم
العلم الى الضروري والنظري فيبطل دعوى كون تصور جميع العلم ضروريا فيما
لا يلتفت اليه ضرورة اختلاف مورد التقسيم فليتامل وبعد ان احاط كشف
بما تقرر فلنشرع في ذكر الحدود الصادرة من العلماء القائلين بان تصوره
كسبي فاولها ما صدر عن امام المتكلمين وشيخ اهل السنة رضي الله عنه ابي
الحسن الاشعري وهو قوله العلم ما يوجب لمحله كونه عالما قال الامام في
البرهان وهذا وان كان يطرد وينعكس فهو مدخول اذ لا يعلم كونه عالما
الا من العلم فيلزم الدور واصرف شاهد في افساده جريانه في كل صفة يعرض
السؤال عنها وحيث انه قول القائل العلم ما يعلم الله عالما قلت
والجواب عنه ما قاله الفقيه ونبه ابن التلمساني والشيخ يعني شارح
الارشاد من كون الشيخ رضي الله عنه لم يات به على انه حد وانما ذكره معرضا
بان كون الصفة تستلزم ثبوت حكمها دون نفيها كما يقوله المعتزلة انه عالم بلا
علم وفيه تعليم الشيخ قولهم بان العلم هو الذي اوجب لمحله كونه عالما فكيف
يسوغ ثبوت كونه عالما مع نفي العلم الموجب وهذا وان كان الشيخ يقول
بنفي الحال لا انه تنزل على مذهب الخصم في اثبات الحال دونه اذ يستحيل
ان تتعلق ثبوت المعلول بدون علته او يكون جاريا في ذلك على مذهبه اذ لا يوجب

بيان حد العلم
على [illegible]

تسمية العالم عالما لأن العلم الذي قام به وكيف يعقل كون الباري سبحانه
يسمى بالإبلاغ علما وبهذا التعريف يندفع ما استشكله الشيخ سعد الدين
من تصحيح هذا الجواب عن الشيخ بأنه لا يجري على مذهبه في نفي الأحوال ونفس
يظهر أنه جواب حسن وهو اللائق بمقام الشيخ من العلم وقول بعض شراح الإرشاد
أن جريانه عرض الحدث كل شيء صفة مدح لا ذم فكلام مغني له في معرض أن
تستفاد كلماته من كلام بعض المحققين بطل التعريف من علم المنطق وقال ابن
فورك رضي الله عنه العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه فإن (الثاني لابن فورك)
أراد به وهو الظاهر الحدود فيساد أما أنه أولا حد العلم بكيفية العمل وأهمل
معظم العلوم التي ليس لها تعلق بكيفية ذلك وأيضا استدرك عليه القدرة
فإنه يتأتى بها الإتقان والإحكام قال في شرح الطوالع وفيهما نظر أما
الأول فمحصول تحرك العلم بالعمل دليل الصحة والقابلية التي لا تكون إلا لمن قام
به العلم فيفرع في العلم خاصية من خواصه وأما الثاني فلأنه لا يمنع كون
القدرة من جنس هي فيه يتأتى بها الإحكام والإتقان لأن الثابت لها تأثيرها
بالذات الذي لا جواب له عنه مما أورد على عكسه وهو أن العلم بالمستحيلات
والواجبات لا يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه وأيضا يعنيه تركيب
فإن صحة الإتقان والإحكام إنما تحصل إذا وجد العلم والقدرة والإرادة والحياة
والتركيب عند المتكلمين محذور وهو إيراد داخل إن كان ذاته حقيقة ذاته وأيضا
فالإحكام والإتقان لازم خفي العلم أعرف واشتهر بأنه قائم في الحي يحسه
من نفسه كما يحس الألم واللذة والمحققون يقولون للإحكام لا معنى والإتقان
والشيء يحكم في نفسه بمعنى ونوعه علم والنوعي وليس هذا اللفظ اسما لجوهر
أو عرض مخصوص من الأعراض فلا معنى له وعرفه القاضي بقوله العلم معرفة (الثالث للقاضي)

المعلوم

المعلوم على ما هو به ومن قال معرفة المعلوم ومن قال هو المعرفة فـقال
السمناني ما يلزم من ذكر المعلوم فان الاقتصار عليه لا يفيد وذلك رد قول المعتزلة
بعلم لا معلوم له ورده الامام بان المعرفة لو ثبت مفتقرة اليها لتعين ذكر
المعلوم وبان التعريف بابطال قول ليس من شأن المعرف قال الفاضل ولو سئلت
عن المعرفة لقلت هي العلم فان جهل السائل العبارات فيسعف بتفهيما وكذا
من يرى انه اراد حد العقيدة والامام جهم عنه انه قصد التعريف بعد العتق فلهذا
لا فسده وتبعه المقترح فقال لو معناه ان لو قال المعلوم لانها خاصية جملة
ونوزع فيما قال ان بعض المعتزلة يزعم ان العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له فلهذا
قف على معنى قوله على ما هو به
بين ان العلم لا بد له من معلوم وقوله على ما هو به ضرب من التاكيد اذ لا تكون المعرفة
الا كذلك وقد اورد على هذا التعريف امران احدهما خروج العلم القديم
عنه لانه لا يسمى معرفة والثاني ان المعرفة لا تتعلق بالنسب التصديقية
لانها لا تتعدى الا الى واحد والعلم اعم من ذلك فيخرج قسم الاعم بالاخص وذلك
خلل من جهة عدم الجمع والتعريف بغير الاخفى فان الاخص اخفى من الاعم ويرد
عليه ايضا كون المعلوم مشتقا من العلم فيلزم الدور وقد اجاب
الفاضل عن الاول بان علم الباري يسمى معرفة مستشهدا على ذلك بقوله
صلى الله عليه وسلم تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة وفيه نظر
واضح فان هذا من وادي قوله تعالى ومكروا ومكر الله ونحوه مما جاء على المقابلة
وتسمية الجزاء باسم المجازى عليه وقد نص العلماء انه لا يوصف بذلك على سبيل
الانفراد وايضا فالحد انما يشتمل على ما يصدق عليه العلم ولفظ المعرفة فيه صادق
عليه وانما المراد منه ثمرة العلم وهو ما يقابل الانكار عليه ولهذا لا يسمى
الباري سبحانه عارفا اجماعا وقال بعض العلماء الصواب في الجواب ان

علم الباري سبحانه المقصود خروجه عن التعريف اذ لا اشتراك بين القديم
والحادث في شيء البتة وحينئذ يستقيم قولهما انه تعريف واحد قال
في شرح الطوالع وهذه مسألة خلاف وهي مبنية على العموم المعنوي وفيه
خلاف وعرفه بعض الاعلام بقوله تبيين المعلوم على ما هو به وانما عدل عن
لفظ معرفة الى لفظ التبيين ليسقط عنه الاعتراض الاول مما اورد على تعريف
القاضي ويرد عليه امران احدهما دوره واستغناؤه والثاني وقوعه فيما قدمنه
مما ذكر ابن التلمساني من الزيادة من خروج علم الباري سبحانه عنه لما هو عليه التبيين
تقدم الجهل وايضا فيخرج منه العلم الضروري اذ لا يصح ان يقول القايل تبينت
اني موجود ومن اصحابنا من عرفه بانه ادراك المعلوم على ما هو به وهذا يرد عليه
الدور ايضا قال في شرح الطوالع هذا ما اختاره المتقدمون من تعريف العلم
قلت قال الشيخ شرف الدين في شرح المعالم بعد تعريف القاضي
وهو اولى من قول من قال هو ادراك المعلوم او اثبات المعلوم او الاحاطة بالمعلوم فان
هذه العبارات مشتركة او مجاز وقول القائل تبيين المعلوم على ما هو به ايضا
كذلك وما ذكره القاضي اولى فان تبيين المعلوم يشعر بسبقية جهل وخفاء
فيخرج منه علم الباري سبحانه وتعالى والعلم بالضروريات وهو اولى ايضا من قول
من يقول انما تاتي به احكام العقل والفاظه فانه يخرج العلم بالواجب والمستحيل
والباقي وهو اولى من قول الشيخ وبينه بما تقدم وامثال المعتزلة فقال
اولئك العلم اعتقاد الشيء على ما هو به فاورد عليهم بعض الفضلاء فقال لا يصح كما
يثبته التقسيم فقال بعض الفضلاء من متبعيهم الى عمايرهم ولو تيسروا بالمعنى
شيء فقالوا اذا وقع عن ضرورة او نظر وهذا ما انتهى اليه كلامهم والاعتراض
عليه من وجوه الاول ان الاعتقاد افتعال من العقد وهو الشد وهو في

الرابع لبعض الاعلام

التعريف الخامس

صحا

صفات الجواهر ولا يستعمل في العلم إلا مجازا والحدود تجتنب فيها الألفاظ
المجازية وثالثها أنه مناف للعقد الذي اشتق منه الاعتقاد فقال إمام
الحرمين في البرهان من عجيب الأمر ظن قوم أن العلم عقد من العقود ونوع منها وهو
عند نقيض جميعها إذ معنى العقد ربط الفكر بمعتقد والاعتقاد افتعال
منه والعلم يشعر بانحلال العقد وهو الانشراح والثلج والانكشاف انتهى ورابعها
أنه غير جامع لخروج العلم بالمستحيلات لقولهم اعتقاد الشيء وهو لا يصدق على
المستحيل وما قاله [illegible] من حقيقة المعتزلة ومنهم الزمخشري وخامسها
أن لفظ الحقيقة يستدعي أمرا زائدا وهو تركيب الحدود وسادسها أن فيه
تعسيرا وهو رجوع على الحدود لا ترد عليهم خروج علم الباري لأنهم لا يقولون به
لأن الدليل على ثبوته يتعين في علمهم ولا عبرة بجحودهم وقال المحققون
المتأخرين بعد ذلك ونقل الآمدي أنه عبارة عن حصول المعنى في النفس متميزا
عما سواه تميزا لا يحتمل كونه على غير الوجه الذي حصل عليه فأورد عليه في الطوالع
جعله عبارة عن الحصول في النفس وهو جار على القول بالانطباع وهو مردود [illegible]
والقول خلافه وقال ابن الحاجب أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهو جار
على مذهب أهل السنة ومغاير لحد الآمدي والعجب من الشيخ ابن عرفة كيف
جعله اختصارا للأول مع ما بينهما من المباينة ولنتكلم على هذا التعريف بالنسبة
لأنه أصح الحدود في زعم صاحبه فنقول قوله صفة جنس يعم وفيه مع ذلك
إجمال لأن الصفة معنى ومعنوية ونفسية فالواجب أن يقول صفة معنى وقوله
توجب تمييزا يخرج القدرة والإرادة ونحوهما ويدخل فيه جميع الإدراكات وإسناد
الإيجاب للصفة إسناد مجازي وهو إسناد الفعل إلى سببه والله خالق التمييز
على الحقيقة وخالق العلم الذي به التمييز ولذا قال الشيخ رضي الله عنه أن حصول

[illegible]

للعلم [illegible] ابن الحاجب

العلم بعد النظر بالتحقيق لا الاطلاق وقوله لا يحتمل النقيض اختلف الشراح في
تقريره فمنهم من جعله صفة لامر اي توجب الجزم بانه لا يحتمل النقيض ومنهم
من جعله صفة لقوله صفة اي لا تحتمل النقيض وكلام الشيخ من كلام المحقق العضد
بانه قال بهذا الحد ايضا والتصور بانه لا نقيض له فانت ترى كيف جعل
النقيض احتمال متعلق التمييز لا محل الادراك وتعقب اخر كلامه ما يدل على ان
المراد باحتمال النقيض احتمال متعلق التمييز لنقيضه وهذا مغاير للذي مر قال
التفتازاني وهو التحقيق وان كان الظاهر من لفظ ابن الحاجب خلافه بان الظاهر
من ظاهر عبارته انه لا يحتمل النقيض ذلك التمييز وقول القصر لا ينبغي
للتصور فقد تقرر في المقدمة بطلانه وما يبنى عليه ويلزم عليه حد هنا شمول
الحد تعريف لكل تصور جهلا مركبا اذ تعقل الانسان حيوانا صاهلا مثلا فيتم على
جميع التعاريف قوله لا يحتمل النقيض فالمراد منه اخراج ما يحتمل النقيض كالـ
الاعتقاد والظن والوهم والشك وتبقى ادراكات الحواس فهي داخلة وهي نوع من العلم
وهو مذهب الشيخ رضي الله عنه ومن يقول بخروج ذلك يزيد في الحد بعد قوله تمييزا
في الامور المعنوية اي الصور الذهنية كلية كانت او جزئية ليخرج بذلك
الامور العينية وهي المدركات بالحواس وقد اعترض على هذا الحد بامور
منها انه لا يطرد اذ قيل كل من العقل والكلام صفة يصدق عليه انه صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض وليس واحد منهما علما واجيب عن هذا بانه فيه نوع عناية بان قيل
المراد توجب لمن قامت به لا مطلقا والعقل والكلام صفة يوجبان تمييز السامع عن
الحقيقة لا لذي العقل ولا الكلام قلت ولا سبيل لكتابة هذا الجواب
لو ان للعقل يحمله والمعنى الموجب للاعتراض والايراد انما هو على اللفظ الدال على
المقصود فلا ينحسر الجواب بذلك ويمكن ان يجاب بان يقال العقل والكلام لا يوجبان

تمييزا

تمييز الذاتيات وانما الموجب للتمييز العلم بهما كما ترى اذ من استحضر انسانا كهو
مثلا او الظاهر حده من غير علم بذلك لو لحظه كيف كان حصل له تمييز او انما يقع التمييز
بما الذي يعلمهما ويعلم من حيث انه العلم بهما حينئذ هو الموجب للتمييز لا
نفسهما فانه يرجع لما علمته فتأمله انتهى **قلت** انظر هذا مع ما
نذكره حال هو شيوخنا وغيره وذلك ان الشيخ الفقيه ابا العباس احمد بن عمران
من بجاية سافر الى تلمسان تاجرا فلما بلغت اذ اتى الى مجلس ابي زيان ابن ابي سالم
مشتملا زي التجار فجلس حيث انتهى به المجلس فالقاهم يتكلمون في كتاب ابي عمرو
ابن الحاجب كما في قوله حد العلم صفة توجب تمييزا فلما انتهوا البحث فيه نادى
ابو العباس في مسير هذا البحث غير مانع فانه ينتقض بالعقل والكلامية فقال
ابو زيان من انت فقال الحكيم احمد بن عمران فقال له نشتغل لما ان نصبا
فتكلم وحينئذ يقع الجواب فاشتغل بكرامته وسأله عن حاجته وسبب
قدومه فاخبره انه اتى تاجرا فاخبر ابو زيان السلطان ابا تاشفين سلطانها
في ذلك الزمان فرحب به واجل قدره ورفع عنه السلطان كلفة المغارم ووضعها
عن السلع واعطاه مع ذلك ما يفي دينارا من الذهب ثم قال له ابو زيان نخف
عليكم ان تسلم على اخي بقلت فلما دعوته واتى معه الى الحبيب ابي موسى فلما
رآه قال له سمعنا انك اوردت على كلام ابن الحاجب سؤالا فاربعه به نشأتك وحطه عن
السلطان نحدثك فاورده علينا حتى نتكلم فيه فاورده فبين بين يديه فقال له
يا فقيه انما قال ابن الحاجب توجب تمييزا والعقل والكلامية انما توجبان تمييزا
لا تمييزا وهذا جوابك انتهت الحكاية والذي يغلب على ظني ان هذا جواب
اخر ثم قال في شرح الطوالع ومما اورد على الحد العقل بقيل انه يصدق عليه
كونه صفة تعقل لا يصح توجب تمييزا وهذا مردود فان العقل صفة مشتركة

اعرف هذه الحكاية

في حصول التمييز لا موجبة له الا ترى ان الجاهل بعلم الكلام مثلا عاقل مع انه
لم يحصل له التمييز المذكور قلت وفيه نظر لانه يحصل له تمييز ما
وعلى ما تقرر للاشعري وغيره لا فرق بين عقله وعلمه قاله الشارح المذكور
وما اورد على عكسه خروج علم الفقه وهذا من الفساد بحيث لا يلتفت اليه
وما اورد على العكس من العلوم العادية بان العقل حاكم بان العلم العادي
يجوز ان يقع نقيض متعلقه بان الجبل الذي اعلم بالعادة كونه حجرا جاز في مقتضى
العقل ان ينقلب ذهبا ضرورة كون ذلك ممكنا وجميع الممكنات صالحة لتعلق
القدرة الازلية بها وقد ذكر ابن الحاجب الجواب عن ذلك بجواب اختلف الحذاق
في تقريره فقال واجيب بان الجبل الذي اعلم بالعادة انه حجر استحال
ان يكون حينئذ ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي لو قدر لم يلزم منه
محال لنفسه لا انه يحتمل فالحاصل من كلام المحقق ان المراد بعدم احتمال النقيض
عند العقل بان ليس النقيض واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في
ذاته فيكون معنى كلامه على مقتضى ذلك واجيب بان الجبل اذا علم
بالعادة كونه حجرا استحال كونه ذهبا في شأن العقل وانه الخارج حالة تعلق
العلم العادي بكونه حجرا لو جاز اجتماع النقيضين بخلاف الظن فانه محتمل
ومعنى التجويز العقلي ان الجبل الذي ذكر كونه حجرا يجوز ان يصير ذهبا مثلا لم يلزم
عليه محال لنفسه لكن الممكن لذاته قد يمتنع لغيره وهو وجود مقابله المنافي
له فتدخل العلوم العادية تحت الحد لانها لا تحتمل النقيض عقلا ولا خارجا لاجل
الغير ومنهم من قال المراد بالتجويز العقلي لا عاد الخارجي وبالاحتمال الامكان
الذهني ونفي الثاني لا يلزم منه نفي الاول وقال الشيخ في شرحه للمتن
الجواب بوجهين احدهما ان الامكان في نفسه لا ينافي الجزم الحاصل بالموجب وهو

المعنى

العلم بعدم احتمال النقيض والثاني ان الجبل اذا علم بالعادة كونه حجرا استحال
في تلك الحال ان يكون ذهبا لا يقال لا يستلزم اجتماع النقيضين فان
النقيضان ثابتي وهذا ما بيناه فيه لانه جعل الامكان نقيض الضرورة بشرط
المحمول وقال الشيخ سيدنا الشيخ ابن عرفة في تقرير قول ابن الحاجب ومعنى
التجويز العقلي الراجح ما نصه التجويز هو نفي ثبوت ما ثبوت نقيضه ضرورة
ولا احتمال نفي ثبوت ما ثبوت نقيضه دائم ونقيض الضرورة الامكان ونقيض
الدوام الاطلاق والامكان اعم من الاطلاق والتجويز اعم من الاحتمال فلا يلزم
من منافاة العلم العادي الاحتمال منافاة التجويز محل اصل جوابه ان المعلوم ثبوته
عادة من حيث كونه معلوما عادة لا يحتمل وقوع النقيض بل يجوز وقوعه وذلك
لا يقدح في كونه معلوما عادة انتهى هذا ما قيل في تقرير كلامه **قيل**
انما تمنع العادة من احتمال النقيض في ذهن من استمرت عنده العادة في الخارج فلا
لا نعلم انتفاء الجزم ولا نسلم مطابقته ويتمكن هذا بان العوائد قابلة للانخراق
في كل ان وحينئذ فلا يحصل الجزم بمطابقة ما في الخارج على ما تعلق به العلم العادي
لان في كل وقت يقع الجزم في الذهن بكون الجبل حجرا هو حينئذ قابل ان يكون
في الخارج قد انخرقت فيه العادة بان انقلب الى ذهب صفة بل هذا لا مر وقع
كثيرا في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عن الصحابة فانهم كانوا يرون رجلا
لا يشكون في كونه دحية الكلبي نجزم من يرى ذلك استنادا منهم للعلم العادي
وهو في نفس الامر جبريل عليه الصلاة والسلام وكذلك الحال في انشقاق القمر
ليلة انشقاقه باعتبار من لم يعلم ذلك من البشر فانه جزم بانتفاء الجناب بعادة
مع وقوعه نقيض معلومه ويلزم عليه بطلان كون العلوم العادية يستحيل
وقوع نقيض متعلقها في الخارج لو امتنع وقوع نقيض المعلوم بالعادة في

الخارج لزم اما عدم العلم بوقوع المعجزة واما مقارنة العلم بثبوت الشيء
عادة للعلم بعدمه وكلاهما محال اما الاول فواضح واما الثاني فلانه مقتضى
العلم العادي عند كل امر لا يحتمل وقوع النقيض بوجه ومقتضى العلم المعجزة تعلق
العلم بوقوعه وذلك حكم باجتماع النقيضين فان قيل المستحيل هو
مقارنة احتمال النقيض حين العلم بالشيء عادة والعلم بالانشقاق الذي هو معجزة
غير مقارن للعلم العادي باتصال الجماد لارتفاعه بالعلم بالانشقاق قلت
المراد لهو مطلق العلم العادي من غير قيد نسبته الى شخص دون شخص ومطلق
العلم باتصال الجماد الذي حين انشقاقه لمن هو بارض بعيدة علم عادي والعلم بانشقاقه
من حيث كونه معجزة حين انشقاقه حاصل لمن بالحجاز فقد تعلق بالقمر حينئذ علم
عادي ينفي الانشقاق مع ثبوت ما لا انشقاق بالعلم به من حيث كونه معجزة وهذا
قاطع في احتمال النقيض في العلم العادي فالصواب اذن اعتبار كون العلم العادي
خارجا عن الحد والله اعلم وقد اشار الى ما تقدم الرهوني في شرح المختصر
والشيخ ابن عرفة ومعظم الكلام له رحمة الله عليه قال قال فهذه تعريف العلم
انه صفة متعلقة بما يكون الحكم بامر على امر قال وان اريد ما يشمل القديم والحادث
والحادث قيل صفة متعلقة غير مؤثرة لا يمتنع كون متعلقها مجردا
قلت يرد عليه ما تقدم ايراده على ابن الحاجب من جنس البعض
وقوله بما يكون الخ يخرج جميع الصفات المتعلقة التي لا من قبيل الحكم كالقدرة
والارادة والكلام ولهذا قدم المصنف ليردها بالحكم ويدخل عليه ما تقدم من الاعتقاد
والظن فان كلا منهما صفة بها يكون الحكم ثم ان قوله ان اريد به ما يشمل القديم
والحادث الى قوله نظر فان الحد لا ولن يشمل ما يمنع اندراج العلم القديم
تحته اذ علمه سبحانه وتعالى ليس شرطا في احكامه كما انه ليس شرطا في جميع صفاته

فليست

فليتبين ما يتحصل مما يوجب خروج علمه من التعلق بما لا أول مع أن الزيادة التي
زاد في الحواشي ليست مختصة بالقديم لأن كل علم وهو صفة تمنع من ثبوتها أو
حادث ثابتا من ذلك قال الشارح المذكور هذا ما يتعلق بتعلق العلم من كلام
الآمدي **قلت** انظر قوله مع أن الزيادة التي زادها ليست مختصة بالقديم
بل كما هو أن ما اعترض على ما أن عرفته وما ذكره هو تاج السبكي قال وإن أردت
ما يشمل القديم والحادث فلا اعتراض عليه ولكنه توهم الخصوص بالقديم فلذلك
اعترض وكلام الشيخ ينافيه **فرع الأول** أن
المتكلمين على فريقين فمنهم من يثبتوا الحال يقال إن العلم صفة وجودية توجب
العالمية وهي حالة ولتلك العالمية تعلق بالمعلوم فههنا ثلاثة أمور وهي
الصفة الوجودية والعالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة كما يأتي في نفي
الحال إن شاء الله والتعلق المنسوب إلى العالمية ومنهم من ينفي الحال وهم
ما تنكرون فقالوا العلم صفة وجودية ذكر المذهب لا أول لها تعلق بالمعلومات
لنفسها فليس عندهم إلا العلم وتعلقه بالمعلوم وليس ثم ثالثة أي فزاد في
على ما ذكر من العلم وتعلقه وذلك على المذهبين قائم بأن ذات العلم والعالمية
والتعلق نسبة لا وجود لها لأنها اعتبارات وهي نسبة اعتبارية في الأذهان
الفرع الثاني اختلفوا أن العلم الواحد الحادث هل يتعلق بأكثر من معلوم
واحد أم لا فذهب أبو الحسن الباهلي إلى أنه يجوز تعلقه بمعلومات كثيرة وهو
شيخ القاضي وذهب أبو منصور البغدادي إلى أنه لابد لكل علم من أن يتعلق
بمعلومين فصاعدا إذ ما من علم بشيء إلا أنه عالم به وبذلك العلم فيكون ذلك
العلم كاشفا لذلك الشيء وكاشفا لنفسه وذهب جمهور الأصحاب إلى أن العلم
الحادث لا يتعلق إلا بمعلوم واحد وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا يجوز أن يعلم

احدهما مع الجهل عن الآخر فيجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل معلومين يجوز ان
يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وحكى الاستاذ
ابو بكر محمد بن مقالات ابي الحسن عنه ان العلم الواحد الحادث يجوز ان يخلقه الله تعالى
متعلقا بمعلومات ثم يكلف على التفصيل وانكره الاستاذ ابو اسحاق في كتاب الوضح
والتصحيح له وقال انه محال في العرف وذكر ان الشيخ ابا الحسن رحمه الله انما ذكره على
سبيل الالزام لا على الاعتقاد وذلك ان مذهب الجبائي جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
فالزمه الشيخ تعلق العلم الواحد بمعلومات لا تتناهى على التفصيل : واحتج
المانعون من تعلقه باكثر من معلوم واحد بانه لو تعلق بمعلومين فتم كونه الجهل باحدهما
دون الآخر لزم كون ذلك الشيء مجهولا مع ثبوت العلم به وذلك متعين الرفع الحقايق
قال في شرح الطوالع العرفية ثم لا يخفى عليك : قلت وجه النظر
على هذا التقسيم الذي قاله انه اذا تعلق بمعلومين فيمتنع كون الجهل على احد المعلومين
مع بقاء الآخر بل يطرأ الجهل عليهما ولو قدرناه على وجه آخر لما قدرته فيمتنع ان يرد عليه
شيء وذلك لو كان يعلم واحد يتعلق بمعلومين لما صح الذهول عن احدهما مع بقاء الآخر لان
المعنى الواحد لا يتجزى حتى يتعدم بعضه ويبقى بعضه ولما بقي احد المعلومين دل
الذهول عن الآخر على ذلك دليل واضح على التعدد وهذا هو قالوا ايضا تعلق العلم
بالمعلوم اما ان يكون لنفسه او بالفاعل والاول يقتضي ان لا يتعلق باكثر من واحد
اذ ليس بالاتفاق باولى من الثلاثة وكذلك يلزم ان يكون الشيء الواحد ابدا علما
بجميع المعلومات والثاني باطل بوجدان اهل الدنيا وذلك باطل واما ان كان بالعلة
عمل المختار يلزم عليه ان لا يجعله متعلقا بمعلوم فيوجد علم لا معلوم له وهو محال
بالضرورة ولهذا استمسك المانعون واما المجوزون مطلقا فقد احتجوا بان العلم
المتعلق بكون السواد مضادا للبياض لا بد ان يكون بعينه متعلقا بنفس السواد

او لا يكون

أو لا يكون فإن كان الأول حصل المقصود وإن كان الثاني فهو محال لأنه إما أن يعلم
السواد والبياض بعلم آخر أو لا يعلمهما فإن لم يعلم السواد والبياض لا بهذا
العلم ولا بغيره لم يكن عالما بمضادة أحدهما للآخر بالضرورة الثالثة التي هي أعم من
مضادتهما والأول محال لأن التعلق بمضادة السواد والبياض أعني بهذه
الخصوصية يكون متعلقا بمجرد المضادة أما الخصوصية فلا تعلق له بها البتة
ويعود الكلام في كونه لا يكون عالما بمضادة السواد والبياض بل ذلك العلم بمجرد
المضادة ولينظر ما ضعفه به بأن العلم المتعلق بالسواد والبياض كما قال
في شرح الطوالع وفيه نظر فإنه إنما يلزم لو فعله أحد وهو وجوب تعلق العلم
الواحد بأكثر من معلوم واحد وليس هو المقصود فإن المستدل به علمه جواز تعلق
العلم الحادث بأكثر من معلوم واحد لا وجوبه ذلك هنا تمّه وأما الـ[illegible]
فإنه احتج بمسألة التضاد بأنها تدل على الجواز في كل معلومين لا تلزم الغفلة
عن أحدهما عند الشعور بالآخر ومثال ذلك العلم بأن هذا أب أو ابن مثلا إلى غير
ذلك من أمور التضايف وقد رد عليه الإمام مذهبه واختار القول بالجواز مط
مطلقا مرتبا جواز الغفلة عن السواد حال تعلق العلم بالبياض ومع هذا
فقد قال البرهان على وجوب تعلق علم واحد بهما وكلامه ساقط لأن للخصم أن
يقول لم تتكلم في تعلق العلم بالسواد والبياض من حيث ذاتيهما بل من حيث
تضادهما وتمنع الغفلة والكلام في الغفلة عن أحدهما وذلك واضح

الفرع الثالث

إذا تعلق علمان على مذهب الأشعري أو على مذهب المجوزين وتعلق علمان بمعلومين
مختلفين فهل العلمان مختلفان كمعلوميهما أو متماثلان قال الإمام في
المحصل مختلفان خلافا للشيخ والقاضي واستدل على مذهبه بأن النظر في
الدليل مناف للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل وبأن اعتقاد قدم الجسم يضاد

اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهيته وماهية القدم والحدوث والشيء وكل
مخالف للشيء لا محالة ق واعني في الفطرية لان العلم بالدليل خلاف العلم
بالمدلول من حيث هو علم او من حيث انه علم بالمدلول وعلم بالدليل لا اول ممنوع
والثاني مسلم ولا يحصل منه مرامكم فان ذلك لا ينافي الضرورة فيه ليسر ما يحصل في
ما لعاقل او النبيه ضياء الدين والرسالة لا نزاع فيه وهذا بعينه وارد
على ما تمسك به من لا اعتقاد دون العلمين اللذين هما شرطان لذلك لا اعتقاد في
واجب فما الدين فقال حقيقة العلم الكشف والاحاطة وهذا الجمع من حيث
هو هو لا يختلف لا بالنسب والاضافات ولا اختلاف بذلك لا يعرض في احاد
الماهيات والحقائق واعني فيه عليه فقيل العلم صفة تقتضي الكشف والاحاطة
ولا اشتراك من لا احاطة فما لا يقتضي الاشتراك في تلك الحقيقة المقتضية
لذلك الكشف والاحاطة الأ...بي عن بعض اصحابنا ان تماثل
المعلومات يماثل العلوم وان اختلفت اختلفت الامدي لا لانه ان عنى
الوقت في تعلق العلم اختلفها ق وفيه اشكال العلمان الغائبان لمطلق يماثلهما
واختلافهما فوالله فهذا نهاية البحث المنتهي من جهة المسألة ونعتذر ان اخطأنا في
بعض ما تقدم عنه خشية الطول **تنبيه**
اتفق على جواز خلق الله تعالى العلوم النظرية ضرورية واختلفوا في العكس
وقيل ذلك جائز وقيل ممتنع قال الشيخ ان زعم جماعة بل على لا ول الدور و
التسلسل لانه اذا كانت العلوم كلها نظرية فلا بد ان يتقدم النظر علم ما نسيا
وهل هو لا نظرية على هذا القول فان ذلك بهذا النظر لزم الدور وان كان بغيره
لزم التسلسل واختلفوا هل يصح العلم بالشيء مع الجهل به من وجه فقال
البعض لا يكون العلم لا تفصيلا لان العلم من الشيء يمتنع ان يكون مجهولا والمجهول

لعله ... كان

والمجهول

والمجهول منه يمتنع أن يكون معلوما ورده الكرابي بأن الإجمال إنما هو بالنسبة
إلى أفراد ذلك العلم لا إلى الوجه فتميز المعلوم من جهة المجهول فهو شاذ في الإجمال الأصلي
في صحة العلم بالشيء من وجه مع الجهل به من وجه وامتناعه فوقا بعض أصحابنا
والقاضي قال الأستاذ في أبكار الأفكار اتفق أهل الحق على صحة علم الشيء الواحد
من وجه دون وجه ومنعه جماعة من المعتزلة قال ابن التلمساني والأول هو
الصواب ولا يلزم العلم على الجملة الشك في عين الآحاد أو الجهل أو النسيان
أو الغفلة وذلك كعلمه أن له أخا ببلد كذا مع الجهل بعينها وإنكار هذا العلم جحد
للضرورة وهو مضاد للعلم التفصيلي ثم إنه أورد على القول بجوازه أن
علم الله تعالى لزم نسبته الجهل وهو مستحيل عليه سبحانه وتعالى لأنه هو الجهل
ضرورة كونه لازما له وإلا لزم خلاف الإجماع على أنه تعالى عالم بكل معلوم
وأجيب بأنه عالم بكل معلوم من حيث هو معلوم والمعلوم إجمالا من حيث
كونه معلوما إجمالا لا يلزم منه جهل ومن حيث كونه مطلق وما الجهل إلا بما نفي عنه
قال في شرح الطوالع والحق في دفع هذه الشبهة أن يقال إن الله تعالى
يتعلق علمه بالأشياء بحسب ما أوجدها عليه فما أوجده تفصيلا علم ذلك
بحسب ما أوجده وما خلقه في عين ما أوجده مجملا علمه من حيث إنه مخلوق فيه
بصفة الإجمال على ما هو عليه وهو أمر زائد المعلومات ولا يمتنع أن يتعلق
الحكم من الحكم بتعلق القديم بتفصيل ذلك المجمل الذي من حيث كونه معلوما المنع
أو قريبه بصفة الإجمال وذلك واضح وهذا شاهد لهذا الذي قررناه لأن الإمام
الغزالي في المستصفى حيث تكلم على مسألتي كلام واحدة من نسائه لا بعينها
وكلام امرأة معينة ثم جهلها وفرق بينهما بما يوقف عليه وحاصله ما ذكرناه
انتهى قلت ونص المستصفى مسألة قد قال قائلون إذا اختلطت

منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما اى الى ان يعلم احداهما وهى الاجنبية
والمنكوحة حلال اى يجب الكف عنهما وهذا متناقض لان صفتى الحرمة والحلية
متضادتان اذ التحريم راجع متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فيهما فاى معنى لقولنا
وهى المنكوحة حلال بل هما حرامان فيه قال واذا اختلطت رضيعة بنساء اهل
بلدة فاذا نكح واحدة حلت واحتمل ان تكون هى الرضيعة فى علم الله فلا نقول انها
ليست فى علم الله زوجة له اذ لا معنى للزوجة الا من حل وطئها بالنكاح وهذه فقد
حل وطئها فهى حلال له عند الله ولا نقول هى حرام عند الله وحلال عندنا في
ظننا بل اذا ظن الحل فهو حلال عند الله ايضا وسياتى تحقيق هذا في مسئلة
تصويب المجتهدين اما اذا اشتبهت الزوجة باجنبية فنعلم انه لا يحتمل ان يقول الحل
وصفها والطلاق فيهما واقع لانه لم يعين له محلا فصار كما اذا باع احد عبديه ويحتمل
ان يقال حرمتا عليه جميعا وانه لا يشترط تعيين المحل للطلاق ثم عليه التعيين
واليه ذهب اكثر الفقهاء اما الحنفي الى ان احداهما محرمة والاخرى منكوحة
كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالاجنبية فلا ينقدح ههنا لان ذلك جهل من
الادمي بمرض يعرض التغير في احدى الطرفين متعينا في نفسه بل في علم الله
تعالى فلعل احداهما لا بعينها **فان قيل** اذا وجب عليه
التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم
الله وانما هو مشكل علينا **قلنا** الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي
عليه فلا يعلم الطلاق الا لم يعين محله معينا بل يعلمه فلا التعيين اذا
عينه الطلاق ويعلم انه سيطلق زينب مثلا فيتعين الطلاق بتعيينه اذا عين
لا قبل ذلك انتهى وانما ذكرته من اول المسئلة لان المسائل مرتبطة بعضها
ببعض ويفهم بعضها ببعض وهي فلتات وذكر كلام هو ما ذكره القاضي رحمه

الله

عم

الله ان يصح عنه فيما اكل وهو حق ونحو بعض المعلومات عن علمه تعالى من اجل الشبهة
العلم بالاجمال بل علمه تعالى يتعلق بالاشياء على ما هي عليه جملة وتفصيلا لا يخفى
عليه شيء من اجل الكفر من تعصبه بشبهة بدليل البرهان القاطع والاجماع
على انه تعالى عالم بكل معلوم. **خاتمة لبحث العلم**
ذكر الامام ابن البرهان انه ينقسم الى عشرة اقسام بحسب مراتبه الاول
علم الانسان بنفسه ويلتحق به علمه بما يجد ضرورة من صفاته كالامه ولذاته
الثاني العلم بالمستحيلات قال الامام وهو دون الاول من
حيث انه يستند العلم فيه الى النظر في ذوات المتضادات الثالث العلم
بالمحسوسات وهو دون الثاني لان الحواس معرضة للآفات والتخيلات الرابع
العلم الحاصل عن التواتر وهو دون الثالث لما يتطرق الى اخبار المخبرين من امكان
التواطؤ وان كثر الجمع فلا بد من نوع من العكس ولذا الى الكعبي جزءا لقسم
بالنظريات الخامس العلم بالحرف والصناعات وهو منحط عما قبله لما فيه
من المعاناة والمقاسات وتوقع الغلطات والسادس العلم المستند
الى قرائن الاحوال كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وغضب الغضبان وهو
منحط عما قبله لتعارض احتمالات تقابل الاحوال وخروجها عن الضبط
السابع العلم الحاصل بادلة العقل قال الامام وهو متناه في الجلالة من
الضروريات السابقة والثامن العلم بجواز النبوات وبعث الرسل
وجواز ورود الشرائع التاسع العلم بالمعجزات اذا وقعت قال فيه شيخ
الكوكب ما اخر هذا القسم بالتعريف على جميع ما قبله اذ لا يرتاب ذو عقل في
فوات دلالة المعجزة على صدق من اتى بها من طلبه الله ولم يقسمه شيئا من
الهدى انتهى ثم قال الامام العاشر العلم بوقوع السمعيات الكلية

فيه على تقسيم العلم الى عشرة اجزاء اعني اقساما

ومستندها الكتاب والسنة والاجماع وفي بعض ذلك الافتقار نوع من
الخلاف فمما اختلفوا فيه المحسوسات فقال قائلون كلها في درجة وقال آخرون
السمع والبصر مقدمان على ما سواهما ثم من هؤلاء من قدم السمع على البصر لتعلق
البصر بجميع الموجودات في زعمه ومنهم من سوى بينهما وقد ذهب بعض اصحاب
مالك وبك الى تقديم السمع على البصر لوجهين احدهما ان السمع لا يحتاج الى
شقة العين ومشاهدة الكائنات والتغيرات والآخر ان السمع المخصوص فيدركه لجهة
بخلاف البصر وذكر القشيري هذا واختاره واحتج بتقديم الله السمع على البصر
بقوله افأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ثم قال افأنت تهدي العمي ولو
كانوا لا يبصرون ورجح من هذا الكتبي فقال الامام وهو وساع لمجموع على ما يحسنه
ومما قاله ان الله تعالى لم يبعث نبيا اصم ومن الانبياء من كان اعمى وقال
الانباري رحمه الله في ذلك ان المقصود من بعث الانبياء ارشاد الخلق واسماع
اقوالهم وجوابهم عن سؤالهم والصمم يخل بذلك دون العمى قال ابن منيح
الصحاح والمعنى عليك ان ما ذكره توهيم لقوله هذا وجه على مطلبه ثم
قال الامام ومما خاض فيه الناس يقولون انا قررنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك
بالعقل وهو اختيار شيخنا ابي الحسن وقدم القلانسي المعقولات
بالادلة المنطقية على المحسوسات من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها
ومرجع المحسوسات الى الحواس وهي عرضة للآفات قال الابياري وهذا
خبال لا طائل تحته والله اعلم بالكرامة ابن منصور العطار فيه فرع
فمن توهم الانسان شيئا على خلاف ما هو به وليس يدرك بالحقيقة لا يتوهم
التوهم امرا معقولا ولا يكون كذلك ثم قال الامام والحق عندي ان لا ترجيح عند
هذه المدارك وما ذكر القسمين بما تعانيه لم يرد على الرضى والقناعة بعقود

ط هذا لا يعتقد واعوذ بالله منه ومن قائله

ظاهرة

كالتي لا تبلغ الثلج ومسلك اليقين ومن احاط بحقيقة العلم واعتقد
العلوم كلها ضرورية فلم يتخيل فيها تفرقة ولا تأخير افصح الطرق الموصلة
اليها فقد يتخيل فيها ترتيب في تعرضها للاوائل من العلوم في انفسها اذ قد
حصلت على حقيقتها فيستحيل اعتقاد ترتيبها وهذا كلام الامام فقال في
ان العلوم النظرية يقبل صاحبها التشبه ويشغل نفسه بالانفصال عنه
وحلها ويحس من نفسه الاشتغال بذلك بخلاف العلوم الضرورية فان التشكك
فيها لا يعبا به ولا يلتفت اليه بل بل يستهزا به ويسخر ولولا التفاوت في
العلوم بقوة الثلج وحصول اليقين ما كان كذلك ومما يلحق بهذا المقام
القول في جواز تعلقه بالمعدوم فذلك المحصل ومنهم من قال المعدوم غير معلوم
لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فما ليس بثابت غير معلوم وجوابه
انه متميز ثابت في الذهن فيكون معلوما قال الامام في الشامل كون النفي
المحض لا يعلم لم يقل به غير الكرامية قالوا المعدوم ليس بمعلوم قالوا ونحن نعلم
بالضرورة ضرورة علمنا بانتفاء البياض عمن انتفى به ويلزم عليه ان لا يكون
علمه تعالى ازليا فيتعلق بذاته وصفاته وقال الامام ايضا بعد ذلك الاستاذ
ابو اسحاق بان النفي المحض لا يعلم وانما يعلم كائن او يقدر كائنا قال ووجهه
بعض ولم يعرف هذا الا عن الكرامية والقاضي حاكي الاستاذ في ذلك فقال
وانما قصد ان النفي المجرد من تقدير الاضافة لا يعلم وانه لو قدر انتفاء محض
لم يتعلق العلم به اذ من المستحيل ان يقال علم العالم معلوما لا يستند لوجوده
ولا تقدير وجود وبهذا البيان اندفع ما يرد به ونحن نتمم لما سبق من العلم بالنفي
لة الضروري وشبهة في ذلك لا فانه علم بانتفاء محض دون تقدير وجود فما ثبت
لا يعقل اصلا واجاب بان العلم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين في

علم بانتفاء نحو علمنا اجتماعهما لم يستقل النفي بكونه معلوما وكذا في
الشيء بنفيه ونقول لا من ... لا خلاف ان اثباتها شرع خالفه العقلاء في قوله
العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له مع تسليمه تعلق العلم بافعاله واذا
وافق الناس على تعلق العلم به فخلاف لفظي قال الشيخ تقي الدين ليس
من شرط المعلوم ان يكون موجودا اذ انا نعلم ان القيامة ستكون وانها
منتفية الان واستحالة الضدين نعلم تصور الضدين ولا اجتماع فيقضي
العقل باستحالة الثبوت من خارج وكذا الشريك لا ذات له ولا اثبات له ونستند للعلم
بالاله والشريك فيقضي العقل بانتفائه واستحالة وجوده من خارج
انا نعلم باضافته الى وجوده المنفي فليس هذا من علم المعدوم المطلق ::

فصل في مباحث القدرة والحياة والارادة والعجز
والكراهة والمحبة والرضى والعزم والتمني والعبث والحكمة والشماتة
والشهوة والغضب والبغض والهم والاختيار والرحمة والمشقة
والولاية والعداوة والسخط فاعلم ان القدرة عند الاشعرية صفة
وجودية ومشهور ادلة المتكلمين على ثبوت القدرة الحادثة التفرقة انا
نفرق بين حركتين متحدتين محلا وجهة واحداهما اختيارية والاخرى رعشية
فيبطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتماثلهما ويبطل رجوعها الى
الجهة او المحل لاتحادهما في الحركتين لا يقال ترجع التفرقة الى سلامة البنية
لوجودها فيهما حالة من يد بره اكراها ومن يد بره بنفسه ولا الزمانة التي
لان المعقول منها في الحالين واحد ويبطل رجوعها الى اللون لانه موجود
فيهما والى السمع والبصر والحياة لوجود ذلك في الحالين ولا الى الحال لان الاحوال
لا تطرأ على حيالها ولا الى العلم لانه موجود فيهما لا يقال ترجع التفرقة الى

لا إرادة لوجود التفرقة حالة الذهول فيتعين أن تكون التفرقة لمعنى وجد
مع أحد الأمرين دون الآخر فقال الشيخ في شرح الدين ويمتنع كونه عرضيا لأن
الإنسان يحسه من نفسه والعرض لا يحس قال الآمدي وأما التمييز ففي
الشامل لا لأن العرض لا يعلل ولا يعلل به يوجب كونه وجوديا بل كونه
عرضا وجوديا وقالت الجبرية وجهم بن صفوان لا قدرة وقال النخعي في العالم
تلك التفرقة ترجع إلى سلامة البنية واعتدال المزاج والرد عليهم بما تقدم
وتعقب الكرابيسي استدلال الأشعري بوجهين الأول أن التفرقة
لو ثبتت لكانت قبل الفعل أو معه أو بعده والأول باطل إذ لا قدرة عندكم
قبل الفعل والثاني كذلك لأنه حينئذ لا يتمكن المرتعش من ترك الفعل وكذا المختار
وإلا لاجتمع النقيضان وكذا الثالث لامتناع القدرة على المعدوم الثاني
لو ثبتت التفرقة لثبتت حال خلق الله الحركة أو قبلها والأول محال لأن
حصول الحركة حال خلق الله ضروري ولا شيء من الضروري بمقدور وكذا الثاني لأن
حصول الحركة قبل خلق الله محال لأنه عندكم إنما هي خلق الله لا بقدرة العبد
وأجاب اللقاني عن الأول بأنها حال الفعل قوله المختار لا قدرة
له على الترك في تلك الحال قلنا إن عنيت بالترك عدم الفعل منعناه وإن عنيت
معه سلمناه لأن القادر من قدر على الفعل كذلك لا من قدر عليه مع التهي
وعلى الثاني بأنها حال خلق الله الحركة قوله لأنها حينئذ ضرورية قلنا إن
عنيت الضرورة بشرط المحمول سلمناه ومنعنا كونها لا تكون مقدورة عندنا
وإن عنيت به الضرورة الذاتية منعناه ونحوهما للخواجة والقدرة عند الأشعرية
تقارن المقدور ولا تتقدم ولا تتأخر والمعتزلة لما اعتقدوا أن لا عمل لها
تبقى وأن القدرة لا تؤثر حال وجود الفعل أوجبوا تقدمها ثم اختلفوا

في صحة بقائها حال وقوع اثرها فمنهم من قال لا تبقى وهم الاكثرون بان بقاءها
بمنزلة قطع البحار والفلوات بالسفن والركائب بعد هلاكها وفنائها ومنهم
من يقول انه يجوز بقاؤها حال الفعل لا انها تكون قدرة على غير المقدور ومنهم
من قال تبقى ولا تتعلق به ولا يصح بقاؤها مع سلامة البنية فصــل النبي شبه
اليهم واحتجت المعتزلة على وجوب تقدمها بوجوه الاول ما تقدم انه لو صح تعلق
به حال وجوده لكان حال بقائه واللازم محال والملزوم مثله ووجه الملازمة
ما بينهما كان فيه من التعلق الحاصل وجوابه انه انما كان حاصلا بالقدرة فكيف
يستغني عما يكون به حاصلا ونقول الفرق بينهما ان الباقي لا يمكن الفصل
اليه لانه تحصيل الحاصل بخلاف الفعل الحادث بعد عدمه الوجه الثاني
قالوا لو لم تتقدم القدرة لكان التكليف به حال توجه الامر تكليفا بما لا طا
قة به واجيب بانكم قد علمتم من مذهب خصومكم جوازه فلم قلتم
ان هذا محال سلمناه لا كن الشيء في وقوعه مستطاعا لمقارنة القدرة له
حالة لا مستطاعا لانه حينئذ يكون مامورا به امر تنجيز وقبل ذلك امر اعلام
والقابلية قبله من لا استطاعة فوات ما ليس بشرط وفوات ما ليس بشرط
لا ينفي ونشترط توجه الخطاب ان يكون من جنس مقدور اي مما جرت العادة
بتيسيره منه وخلق الله تعالى له القدرة على مثله الوجه الثالث
قالوا ان الله تعالى يقول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وهي مفروضة قبل فعله وكذلك قال تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
قلنا ان الاستطاعة في الحج وجود الزاد والراحلة للمريض وهما اجسام والا
جسام يصح بقاؤها والقدرة هي نفس الفعل عرض والعرض لا يبقى ولو صح بقاؤه
لم تمتنع صحة تقدمه لا يكون لا كن مكسوبا للعبد ما لم يقارن حدوثه وقوله تعالى

فاتقوا

فاتقوا الله ما استطعتم ليس فيه دليل سوى تفسيرا لتكليف بالا
ستطاعة وقوله بوجهه ولا دليل فيه على التقدم على الفعل ثم ذلك معارض
بقوله تعالى فضلوا فلا يستطيعون سبيلا فانه نسب الضلال اليهم وذلك
يستلزم كونه مقدورا لهم ونفى عنهم الاستطاعة بالنسبة الى كل هدى
واذا انتفت عنهم الاستطاعة على الضلال ونفى استطاعة كل هدى لزم
ان تكون الاستطاعة على الهدى مقرونة بالهدى والله اعلم انتهى
واحتجوا ايضا بان الايمان كلف به الكافر حال كفره فلو لم يكن قادرا على
الايمان كان تكليفا بما لا يطاق واجيب بانا اما ان قلنا بجواز تكليف
ما لا يطاق وسلمناه لا يلزم من امر الكافر بالايمان قدرته عليه حال
كفره فانه حال ورود الامر عليه غير قادر على الايمان ولا مامور بايقاعه
حالة توجه الامر فيلزم عليه تكليف ما لا يطاق بل هو مطلوب به زمان خلق القدرة
عليه وهو حال الامر متمكن من الايقاع والتمكن المعتبر هو نفس القدرة
وايضا فالذي تمسكوا به لازم لكم لان حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال
حصول الفعل لا قدرة له واحتجوا ايضا لو وجب ان تكون القدرة مع المقدور لزم
قدم العالم او حدوث قدرة الله ورد بان المؤثرة وجوده لا يعقل تعلق
قدرته به زمان حدوثه والتعلقات السابقة لا اثر لها وهذا لا يمكن في
قدرة العبد لانها غير باقية ومن احكام القدرة انها تتعلق بالفعل حال
الايجاد وقبل الفعل لتنجيز الحادث حال حدوثه يستحيل كونه مقدورا للقديم
او للحادث وقد اشير الى شيء من هذا قبل ولنذكر ابطاله فقال ح لا ان زمانه
اذ ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تقارن حدوث مقدورها
ولا تتقدم عليه ولو قدر بقاؤها لاستحال تقدمها عليه ولذا وجب القطع

بتقدم القدرة لانبنيه على مقدور وانه وجه لبطلانه فانه لا رشاد وجهان
الاول ان تعلق القدرة لازم لها فلولا تتعلق به حال حدوثه لم تتعلق به
بوجه لان المقدور ان كان معدوما امتنع كونه مقدورا لانه نفي محض وان كان موجودا
فقد لزم تحصيل الحاصل الثاني زعموا ان الحادث كالباقي في استحالة كونه
مقدورا فهو لا امكان في الحالة الاولى من وجود القدرة والحالة المتوقعة
بعدها ليست حالة تعلق القدرة فان سلم ذلك فليكن الباقي مقدورا في
الحالة الاولى من القدرة كما ان الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الاولى من
القدرة لا المجيب عن ذلك قال الشيخ ابن عرفة ولم يفرق المقترح وتقريره انه
كما كان الحادث كالباقي في امتناع كونه مقدورا حال حدوثه وانما هو مقدور
قبل حدوثه لزم كون الباقي مقدورا بالقدرة قبل بقائه وبيان الملازمة
صلاحية تعلق القدرة بالمقدور قبل وجوده مع القول بانه يجب وجوده من كونه
مقدورا به قبل وجوده **قلت** وهو بنا على قوله في الارشاد وانا
نفي مقدور من مقدورات الله تعالى وهو الجوهر اذ لا يبقى غيره من الحوادث فلا
يتصف في حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدورا اجماعا وفي هذا
الاجماع نظر لما تقدم من نقل المقترح وغيره ان المقدور حال بقائه لا يستغني عن
المؤثر الا ان يريد بالاجماع اتفاق المعتزلة معنى ولم يذكر في المحصل غير الاول
قال في شرح الطوالع اتفق المتكلمون كلهم الاشعري منهم ومعتزليهم ان
الباقي في حال بقائه غير مقدور وانما اختلفوا انه حال الحدوث هل هو مقدور
ام لا فالمعتزلة الحقوا حالة الحدوث بحالة البقاء والاشعرية فرقوا بينهما
وقالوا هو مقدور حالة الحدوث ويمتنع ان يكون مقدورا حالة عدمه كما يمتنع
حالة بقائه وهذا نقل المقترح كلام الرازي وتبعه على ظن بقية اهل

حبس

الحق

الحق واما ما ذكره الفخر في المحصل وتلامذته والبيضاوي فانما هو مذهب الفلا
سفة القايلين بالتعليل ومذهب المتكلمين انما يفتقر من اجل الحدوث وحال
البقا لا اثر له فيه واحتجوا بان تاثير المؤثر حال البقا اما في حاصل وهو محال
او متجدد فلا حاجة له دون الباقي قال الكاتبي والحق ان تاثيره في حريل
وهو استمراره في الزمان الثاني وما يغني لتاثير المؤثر سواه قلت
وهذا مبني على ان البقا وجودي فيكون تاثير المؤثر في خلق افراد البقا شيا
فشيا بان لا اعراض لا تبقى وما بقا الجواهر بحدوثه ولا باقي على القول الصحيح
ان البقا سلبي ومما استدل به الاشعرية قالوا افتقار الاثر للمؤثر ليس الا
فيما يستغير منه وذلك اما الوجود وهو محال او ما ابتغى ذلك ككونه موجودا
الى الفاعل ايضا وكذلك يثبت ان علة الحاجة الحدوث ومما تمسكوا فيه
ان قالوا البنا يبقى بعد الصانع الباني ولو احتاج الفعل الى الفاعل حال
البقا لاستحال بقا البنا بعد الباني انتهى ونرجع الى ما نحن فيه
من ان القدرة تؤثر حال الحدوث وقال العراقي ايضا تعلقها لازم لها فلو لم
يوجد حال الحدوث لزم عدم وجود القدرة ضرورة انتفا الملزوم عند انتفا لازمه
وقال المقترح كون الشي مقدورا يطلق ويراد به التمكن به قبل حصوله
ومع نفس حصوله والاول شرط في الثاني ونسبته للفاعل حقيقة انما
هو حين حصوله لامتناع نسبة حصوله اليه قبل حصوله وبعد حصوله وبهذا
التحقيق ينتفي الخلاف انتهى واختلف في ان النسبة للفاعل غير الحكم بوجود
القدرة هل هو مع وجود المقدور او قبله والمعتزلة يقولون ان بعض ما هو في
تبقى والقدرة من ذلك الصنف فقالوا على هذا وذلك انها تتقدم وتتعلق
بالفعل تعلقا تاثيريا في اول وجوده بزمان واحد وقبل ذلك تعلقا صلاحيا

كما يقوله في تعلق قادرية الباري سبحانه بما التزمه الأشعرية وجود القدرة
ولا مقدور ومقدور ولا قدرة فإذا كانت القدرة تتعلق تعلقا تنجيزيا بالفعل
والفعل لم يكن بعد ثبتت القدرة ولا مقدور وإذا وجد الفعل ولا حاجة إليه حينئذ
عن إيجاد وجود الفعل فقد ثبت مقدور ولا قدرة قال الشيخ ابن عرفة إن أرادوا
باللزوم وجود أحدهما دون الآخر كلفا فليس بلازم وإن أرادوا دون مقارنة الآخر
فهو عين مذهبهم انتهى **قلت** معناه أنه إذا كانت القدرة ولا
مقدور أصلا فإن الخصم يمنعه يقول المقدور يأتي في زمان آخر وكذا المقدور دون قدرة
يمنعه الخصم لأن القدرة تقدمت فهي قدرة ومقدور فإن قلتم قدرة ولا مقدور
أصلا أو مقدور ولا قدرة أصلا وإن أرادوا قدرة ولا مقدور يقارنه فهو عين مذهبهم
فيكون مصادرة [illegible] قولهم إذا وجد الفعل من غير قدرة [illegible] إذ لا حا
جة إليه [illegible] فيلزم [illegible] مقدور ولا قدرة إذ لا حاجة إليه وهم
لا يقولون بذلك فإذا [illegible] الإلزام في هذا الكلام في [illegible] الكلام في الآخر أن تكون القدرة
ولا مقدور أصلا لا حالا ولا مآلا وهم لا يقولون بذلك فانظره قال [illegible] الشيخ
[illegible] في الدين [illegible] السعد [illegible] المعتزلة بأن العلة والمعلول [illegible]
في الوجود وإنه مؤثر فيه حال حصوله كالعلة التامة بالنسبة إلى العلم ونحو
[illegible] حصولها نسبتها إلى مؤثرها ولا فرق بين الممتنع لذاته أو بالاختيار
في تحصيل [illegible] وأما القديم فإن الواجب لا يصح منه الترك وإنما يصح منه
الترك وذلك خارج عن [illegible] بالاستقلال [illegible] وكذا قال [illegible] وهم إنما
قالوا هذا الإلزام للمعتزلة إذا كانوا يقولون بالتأثير في العلل وأما لم يقولوا
بالتأثير فلا يرد [illegible] وقول المعتزلة إنه حال حدوثه [illegible] فلا تتعلق
به القدرة [illegible] الكلام إنما كان [illegible] وكيف يستغني [illegible] يكون حصوله به

قعن

ومن احكام القدرة الحادثة المختلف فيها انها عند مذهب الاشعرية لا تتعلق
بالضدين ومذهب المعتزلة تصلح لهما واتفق على الخلاف في اشتراط المقارنة
بالشيء لما اوجبها لاعتقاده استحالة بقاء الاعراض استحال عدم صلا
حيتها للضدين ورأوا تعلقها معا والتالي باطل والمعتزلة لما قالوا بتقدمها
حكموا بالصلاحية كما يقوله الشيخ في قدرة الله قالوا وهذه القدرة صالحة
لامثال ذلك الشيء من غير نهاية وانما تقع بها واحد عند جمهورهم ولا يقع بها مثلان
في زمان واحد وقال الامام في الشامل عن ابن الراوندي انها تتعلق بالـ
ضدين على البدل فالقدرة على الايمان مقارنة له متعلقة بالكفر ومال اليه كثير
من اصحابنا الذين لم يكن لهم حظ من علم الاصول كابن سريج وغيره ثم نقضهم في
ذلك مع قولهم بوجوب مقارنة القدرة لوقوع الفعل وامتناع تقدمها عليه واضح
انتهى واحتج القاضي على بطلان تعلقها بالضدين بانها لو تعلقت بهما لم يختص
احدهما بالوقوع بدلا من الآخر فان قال يختص بالارادة ابطل بفعل النائم والغافل
مثلا لصدور الفعل دون ارادة وقبله الامام وتبعه المقترح واحتج القاضي ايضا
بان الارادة مقدورة ضدها وهو الكراهة كذلك فيلزم في تعيين احدهما ذلك
ويتسلسل انتهى وامتنع في القدرة يتفرع على بعضهم تعلقها بالشيء وخلافه
والذي من الاشعرية انها اذا صلحت للضدين مع ما بينهما من التنافي وعدم صحة
الاجتماع فلان يصح مع عدم التنافي اولى ومن المسائل المتعلقة بالقدرة
الحادثة انهم اختلفوا في النوم هل يضاد القدرة فيجعل النائم غير قادر بل هو اضطراري
وعدم مضادته له فيكون اختياريا قالت الشيخ الوقف في قليله قال الاستاذ انه
غير مقدور وقال القاضي ابو بكر والمعتزلة انه مقدور قالوا ويضاد العلم دون سائر
سائر الادراكات والثالث نسبه في الشامل لامر قولي القاضي وقال مرة بالثاني

قال في شرح الطوالع واليه ميل النفس ومن مسائل القدرة القديمة
أنهم اختلفوا فيما علم الله انه لا يكون هل هو متعلق للقدرة الازلية لا قال
في الشامل وهي معضلة قال في شرح الطوالع قال شيخ شيوخنا ابن عرفة
وعليهما ينبني قوله تعالى وظن أن لن نقدر عليه وحمله على ... فقدر
الله عليه قلت وهي من نكتة الكتمان والمكر والكيد والمضطر
قادر على فعله وفي حقيقتها خلاف لبعض أئمتنا ومن المعتزلة قال التكـ
في غالب أحوال التكليف عدم مقدور عادة بإيجاد ضد اختيارا يخرج عدم
إيجاد الألوان ونحوها مكلفا ولا من المعتاد بوجود ضد اضطرارا فلا يقال
في نائم انه تارك الصعود الى السماء ولا الحركة من سكنه لا اختيارية لا اضطرارية
ولا العكس وزعم بعض المعتزلة فيهم على ايجاد الغلوة ومنع بعضهم
اطلاقه على الله تعالى وهو مردود بقوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون وفي
المعالم اتفق المتكلمون على ان القادر قادر على الفعل والترك وفي كونه عدم
الفعل او البقاء على العدم الاصلي او فعل الضد للقادر فعل شيئا او فعل ضده
ولا قول الغزالي وابن الخطيب فالاول ليس الترك فعلا لان الله تعالى موصوف
به ازلا ولا فعل في الازل قال الامام وهو مشكل لان القدرة صفة مؤثرة والعدم
عبارة عن نفي الاثر والقول بان العدم اثر للقدرة جمع بين النقيضين وهو محال
ولان البقاء على الاصل لا يقدر عليه لانه تحصيل الحاصل والثاني قول اكثر المعتزلة
واختاره بعض أصحابنا في الارشاد قيل وهو مشكل من وجهين الاول ان من
استلقى على قفاه ولم يفعل شيئا اصلا فانه يعلم بالضرورة انه لم يفعل شيئا البتة
والقول بانه فعل شيئا نفي للضروري قال الشيخ شرف الدين ... لا نسلم
انه لم يفعل شيئا بل الاصل لا يستغني بفعل وان امتد له مع تمكنه من تركه بفعل

وقد

وقد قال الفقهاء من حلف لا يلبس ثوبا واستدامه وهو عليه حنث وكذا في الركوب
واعلم ان هذه المسألة التي ذكرها الفقهاء عظم الخلاف فيها ينبني الحكم فيها
وهي مبنية على ان القدرة الحادثة صالحة للشيء وضده وانها تتقدم على الفعل وتبقى
وان كان لا يقع بها الا بانضمام الداعي ولسنا نقرر ذلك والثاني يعلم من اعتراضنا
شيخنا بناء على ان القدرة لا تتقدم ولا تصلح للضدين فصل وعلى هذا فيشكل قوله
اتفق المتكلمون قال الامام الوجه الثاني من الاشكال انه تعالى تارك لخلق العالم
ازلا فيلزم قدم ضد ايجاد العالم لانه على هذا بعض العالم قال الشيخ شهاب
الدين رحمه الله والجواب ان الترك كما يطلق على فعل الضد يطلق على عدم الفعل كالجهل
على اعتقاد نقيض الواقع وعلى عدم اعتقاد الواقع ولما امتنع الفعل ازلا لما ذكر
او لانه اثبات الشيء مع جزئي نقيضه اذ العالم كل موجود سوى الله فالضد المجعول
من العالم فنسبة الترك اليه ازلا انما هو بالمعنى الثاني فصل فاذا تقرر ان
الاشكال انما يرد على قواعد المعتزلة لا على قواعد الاشعرية فقد جرى بعض الفقهاء فه
كالقاضي يشير ضمان من رأى صيدا مشرفا على الموت ترك ذكاته مع قدرته عليه حتى مات
واشباه ذلك على ان الترك فعل مبني جار على قواعد الاشعرية وقال ابن
التلمساني في شرح المعالم الفقهية بعد ذكر ما تقدم من ان الاشكال على قواعد المعتزلة
تسمية الباري تاركا لا ان اريد به نفي ايجاد الفعل فهو صحيح معنى فيقبل لفظا
اذ لا يطلق في العرف تاركا للفعل الا اذا كان في عرضة الفعل وهذا خلاف تسليمه
في شرح المعالم الدينية صحة اطلاق لفظ تارك في الازل على الله واعلم
ان ضد القدرة العجز وهل هو وجودي او عدمي والقول بانه وجودي هو مذهب
المتكلمين والتقابل بينهما تقابل الضدين وقال ابو هاشم انه عدمي وقال الاصم
كذلك في كل الاعراض اي نفاها وقال الحكماء انه عدم للقدرة عما من شأنه ان يكون قادرا

ما اشتغلوا به على هذا تقابل العدم والملكة وتوقف العجز في المحل فالحاصل
ما دل على ان القدرة معنى وجودي يدل على ان العجز كذلك فعندي لا مانع بضرورة
التفرقة بين حال الذي عدم القيام من الزمن وعدمه من غير ذي زمانة فمثل حال الذي
عدمه من الانسان في مرضه وصحته العجز ودليل الاصحاب ان الزمن
يحس من نفسه عجزا عن الاشياء والعدم لا يحس فيه وفيه نظر
لانه ان اراد انه يحس باحد الحواس فباطل ضرورة وان اراد انه يعلم فالعدم يعلم
وقال الكاتبي ان القدرة والعجز لا يخلو ان يكونا امرين ثبوتيين ذكرهما كلا بين سالبة
مستحيلة تقابل التضاد او احدهما وجوديا والاخر عدميا وليس احدهما من الاخر
فتعين ان يكونا وجوديين وفي تعلق العجز بالموجود او المعدوم وصحة تعلقه به
نقلا لا ثابتا عن الشيخ مولى الشيخ مع بعض اصحابنا وضعفهما مع بعضهم
والمعتزلة وعليهما وجوب مقارنته للعجز عنه لامتناع تعلقه بالضدين وتقدمه
عليه وتعلقه به والفعل عاجز عن القعود لا القيام حال القيام وبالعكس على
الثاني وأما الاقسام الباقية فالحياة عند المتكلمين من اصحابنا وجمهور
المعتزلة انها معنى زائد على اعتدال المزاج وقال بعض الفلاسفة هي نفس قوة
الحركة والحس وقال التميمي الحياة من القدر والقدرة اسم جامع عنده لكل
ما لا يبقى الفعل دونه كالحياة والعلم وصحة الجارحة وقال بعض الفلاسفة الحياة
هي الروح والروح جوهر لا متحيز ولا حال فيه وقال قوم من الاطباء الحياة اعتدال
الطبائع في البدن وقال بعض الفلاسفة انها قوة تتبع الاعتدال النوعي حيث
يكون لكل نوع مزاج اعدل الامزجة واحتج اصحابنا انا نرى بعض الاجسام يصح
عليها ان تعلم وتقدر وبعضها لا يصح عليها ذلك ولولا امتياز بعضها بامر ما صح عليه
فاذا يعلم انها مختصة بصفة وتلك الصفة هي الحياة ولو لم تحصل لكان الجميع في القدرة

والعلم

والعلم سواء والواقع خلافه، والموت عند الأشعري مضاد للحياة قال تعالى خلق
الموت والحياة وحمل الخلق على التقدير بعيد، قوله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم
يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء، فسمى جميع ما ذكر فعلا
والعدم لا يفعل، واستدل أيضا بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فأطلق
جميع الأشياء. وقال العلامة سعد الدين عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا
واعترض ابن العربي فإنه ليس من شأنه أن يكون حيا فلا يقال فيه ميت
والمسألة لا ينبني عليها كبير، وإنما هو كلام في تحقيق ما هو الثابت في نفس الأمر والله
العالم بالحقائق، والإرادة في ثبوتها ونفيها نقل الشامل عن الجمهور وأما في
عرف الفقهاء فبعدم سهو أو غفلة العامل وعلى الأول للمتكلمين فيها عبارات، فقال
بعضهم هي القصد إلى المراد وصوبه الأستاذ أبو إسحاق وبعضهم إيثار المراد
وبعضهم إيثار الحادث، وقد رد الشامل الأول بأن فعل العبث مراد وليس بقصد قلت
انظر هذا مع ما يذكرون أن الإرادة بمعنى الشهوة والمحبة تتعلق بفعل الغير وهو
خلاف ما نحن فيه وصوب الشامل قول القاضي هي هيئة متجددة للإنسان راجح بفعل الغير
نفسه، ورد الشامل الأولين بأن المراد إحدى منهما فلا إرادة على قول العلماء تتعلق
بفعل الغير بخلاف القصد الشامل عن الأستاذ في قصد الإنسان إلى فعل غيره
لعرف قولنا نقصد أن نفعل كذا، ورد الشامل بأن الأكثر فسر الإرادة متعلقة
بفعل الغير الأصح، والأظهر أنها معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر
والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان يشتهي ما يطبعه من شيء الدواء يريده
ونقل بعضهم إرادة الشيء كراهة ضده، ورد بأنا قد نريد الشيء حال الغفلة عن
ضده، وفي الشامل أنها تتعلق بالجائز واقتصر على الوجود بل تتعلق به وبعدم الشيء
كإرادة العبد عدم شيء وتتعلق بعدم ما وجد وبعدم ما لم يوجد، وبه أبطل الأستاذ

تقييد تعلقها بالمتجدد كما تتعلق بالقديمة بان نحن الحادث تتعلق بان لا نحدث
لنا الثاني من ابن سينا الارادة ان لا يكون الشيء قبل الارادة وجوده ضرورة
وبه يبطل قول بعضهم حكم الارادة ان توثر وهو غلط لان الرب يؤثر بعلمه وان
كانت ارادته لا توثر فيه وفي الشامل لا تتعلق الا بمراد واحد كما تعلق بعض الارادة
الحادثة وتعلق العلم بمعلومين يمتنع علم احدهما دون الاخر مثله لا الارادة كل ارادة
فهي زيد من عمرو فهي عمرو منه لتلازمهما ويطرد في كل صورة تلازم المعلومين
لتلازم العلم بالشيء والعلم بالعلم به دون تلازم الارادة للشيء وارادة ارادته
فصل ورد فيه ان لا ارادة انها تخصص صفة الامر عن غيره بالايجاد او الاعدام
لا بها بل بالصفة المؤثرة او الكاسبة وقال في الشامل القدرة لما كانت مؤثرة في
القدر وامتنع تعلقها بالقديم وكذا الارادة فصل الفرع فيه بعضهم انها مؤثرة
والحق انها مؤثرة في التمييز لا في الايجاد انتهى والمحبة قال في المحصل هي
الارادة وهي من الله للعبد ارادة ثوابه ومن العبد ارادة طاعته والرضى
قبل الارادة وقيل ترك الاعتراض وفي الشامل كون المحبة لا ارادة او جنسا لها
لعلها قول اكثر اصحابنا واقلهم مستدلين بقوله تعالى يحبهم ويحبونه والقديم لا يراد
وبان الكفر مراد لله غير محبوب له لقوله تعالى والله لا يحب الفساد ولا يرضى
لعباده الكفر ومن حمل الشيخ ابا اسحاق الرضى والمحبة على صفات الافعال كالانعام والتفضل
والسخط على العاقبة والعزم في المحصل هو ارادة بعد تردد والتردد في حق
الله محال وقول الشيخ الارادة التي تتقدم وتكون عزما فلا توجب مرادها
اتفاقا خلافه وفي كون الارادة للشيء كراهة ضده نقله من اكثر ايمتنا والاستاذ
ابي اسحاق والتخيل ملكة يقتدر بها على النفس اجمالا بمشاهدة دون تقدم
روية كالكاتب دون تقدم رويته والعادة على احضار معلومة دون تقدم روية

والفرق

والفرق بينه وبين العفة ان نسبتها الى الصبر على السوا والخلق يسمى كذلك
وليس يفسر الفعل لانه قد يكون تكلفا والفضائل الخلقية اصلها الشجاعة
والعفة والحكمة ومجموعها العدالة ولكل منها طرفان رذيلتان فالشجاعة
الخلق الذي يصدر عنه الفعل المتوسط بين فعلي التهور والجبن والحكمة
الخلق الذي يصدر عنه الفعل المتوسط بين فعل الجربزة والغباوة قال ابن عرفة
الجربزة هي الخديعة والرحمة قال القطب اختلف اصحابنا في معناها فقال
المتقدمون انها من صفات الافعال وهي النعمة وبه قالت المعتزلة وقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري هي من صفات الذات وهي ارادة الله تعالى فالارادة
اذا تعلقت بالانعام فهي الرحمة والولاية والعداوة ترجعان الى الارادة عند
الشيخ رضي الله عنه فعداوة الكافر ارادته تعذيبه ابدا وطرده وابعاده عن
نعمته وولاية المومن ارادة اكرامه وتقريبه وكذلك البغض يرجع الى
ارادة اهانة الكافر وطرده عن الرحمة والسخط قال كثير من اصحابنا انه هو
العقوبة والتعذيب وهو من صفات الفعل قال الشيخ ابو الحسن هو ارادة
التعذيب وقال القلانسي لا ادري اهو من صفات الفعل او من صفات الذات وهو
والاختيار عند الشيخ عبارة عن الارادة وقال القلانسي من صفات الفعل
بمعنى قوله اختاره الله بفعل الله به خيرا والمشيئة وهي عند الاشعري
عبارة عن الارادة قال القطب وبعض الكرامية يفرق بينهما والارادة والكراهة
متغايران للشهوة والنفرة لان الانسان قد يكون مريدا للشيء وان لم
يشتهيه وكارها للشيء وان لم يشتهيه لان الشوق الذي ينبعث عند تصور
الشيء الملائم ان كان لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة والذي نحو
دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مولما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا

تق
تفسير الجربزة على

فصل في معنى القضاء والقدر وما قيل فيهما

ولا ارادة والكراهة الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والضر يرجع الى
لا ارادة الجازمة وهو العزم او الارادة بمعنى الجازمة وهو التردد والقضاء
والقدر ما الذي يظهر من الاحاديث وكلام العلماء عليها انهما مترادفان وهما عبارة
عن تعلق العلم والارادة الازليين بالمعلومات الممكنة ما يكون وما لا يكون
وقال بعض العلماء القضاء قبل التقدير والتقدير جعل الشيء على مقدار ما والله
اعلم فصل في المعلومات الوجود والعدم والحال
فاعلم ان المتكلمين على قسمين منهم من ينفي الحال ومنهم من يثبته فالنافون قالوا
المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم وهذا مذهب
الشيخ الاشعري ومن تبعه ومن اصحابنا من لك النشهد وقال المثبتون المعلوم اما ان
يتحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس
والفصول ونحوها والحال واسطة صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة
بموجود وقال الباقلاني من المعتزلة العلم ان تحقق بنفسه فهو الثابت وهو الشيء
وان لم يتحقق فهو الممتنع والنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فالمو
جود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على النفي ايضا فالثابت اعم من
الموجود والمعدوم من النفي وزاد مثبتوا الحال منهم فقال الكائن ان استقل
بالكائنية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال فصل
في تصور الوجود فقيل بديهي لوجوه الاول انه جزء من وجودي المتصور
بديهة واذا كان المركب بديهيا فجزؤه اولى ان يكون بديهيا لان المركب موقوف
على اجزائه الثاني التصديق البديهي ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا ير
تفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي [illegible]
المتوقف تصورها على تصور الوجود والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا

فتصورانه

فتصور انه هذه لا حد له بديهية فيلزم هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج
الى دليل ولا استدلال بعد قلنا البداهة مطلقا متوقف على بداهة العلم بالجزء لا على
حصول العلم ببداهته ومعنى هذا الاعتراض انه ان كان بديهيا مطلقا فجميع اجزائه ثم
يحتج الى دليل ولا استدلال في النفي بالتسليم الضروريات وان لم يكن بديهيا
بالاطلاق فجميع اجزائه لم يعد هذا ان يكون الوجود من ذلك البعض الذي ليس
بديهيا فلا يفيد هذا الاستدلال اليقين ومعنى الجواب انه بديهي مطلقا وذلك
متوقف على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته فجاز الاستدلال على بداهته
واعترض بان التصديق موقوف على تصوره باعتبار ما لا على تصور حقيقته وما
يلزم من تصوره بداهته ومعناه انه اعترض هذا الوجه بان التصديق موقوف على
تصور كل واحد من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود
باعتبار ما يقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود من كل وجه فجاز ان يكون تصوره
باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته او سائر وجوهه غير بديهي وهذا اعتراض
على الوجه الثاني الثالث ان الوجود بسيط لامتناع تركبه من الموصوف به
او بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف فان كان بالرسم لا يعرف كنه الحقيقة
ومعنى هذا الكلام ان الوجود بسيط فلا يحد اذ لا جنس ولا فصل والحد يكون بالجنس
والفصل وانما قلنا بسيط لانه يمتنع ان يتركب من الموصوف بالوجود موجود
فيكون الموجود جزءا من الوجود وذلك يؤدي الى كون الشيء جزءا من نفسه ويمتنع
ان يتركب من الموصوف بنقيضه وهو المعدوم لانه يؤدي الى ان يتركب الشيء من
نقيضه وهو محال ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه وان كان ثم ما هو اعرف منه فالرسم
لا يفيد الحقيقة قال الشيخ شمس الدين وفيه احتمال بعض النظر من وجهين
احدهما انه بسيط والبسيط لا يحد وهذا يزعم ان الحد لا يكون الا بالجنس

والعقل وهذا ان سلم فلا يلزم من تعذر اكتسابه بالحد ان يكون معلوما بالضرورة
الوجه الثاني ان كل ما يعرف به الوجود من قولهم هو الثابت الماهية او الحاصل
الماهية او المتقرر الماهية او ما يصح انطباعه بالعلم والخبر عنه فلفظ الوجود ابين منه
وهذا القايل يرى ان المقصود من الحد شرح الاسم بالاسم على وجه يراد به ويكون اشهر
منه عند السامع كما صار اليه المتكلمون وهو ضعيف ايضا بانه لا مانع ان يشتهر بعض
الالفاظ كما يعلم اللفظ المساوي له من تلك اللغة او من لغة اخرى عربية او غيرها
ومن قال ان الوجود غير بديهي فالعدم اخفى ومن قال ان الوجود بديهي قال لا يكون
العدم كذلك **فصل** اختلفوا في كونه مشتركا فقال
البصريون قال الجمهور مشترك وخالف الشيخ ابو الحسن لنا انا نجزم بوجود
الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا وتقسيم الوجود اليهما ومورد
القسمة مشترك اعلم ان العقلاء اختلفوا في هذه المسألة اولا على مذاهب
منهم من ذهب الى انه معلوم بالاشتراك اللفظي وعزي هذا الى بعض الحكماء
من المتقدمين وابي الحسين من المعتزلة وابي الحسن الاشعري من المتكلمين فان
ابا الحسن وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته لا بصفات واحوال
ومنهم من زعم انه عرض الوجود بمعنى انه ... واختلف هؤلاء فزعم المعتزلة
ان الوجود معنا هنا زايدا على ماهية الشيء وصار القاضي والامام الى انه
ليس من ابرع الماهيات وانه مرادف للذات ومجموعه لا يختلف ... هؤلاء او غاية
وتماثل الذوات واختلافها بعد الاشتراك في الوجود لصفات نفسية وكل احوال
ومن بعض من قال بالوجود واعتبارات ورابع الاختلاف في الالفاظ ومن يقول
المعتزلة والقاضي والامام بكونه مقولا بالتواطؤ ... ان المعتزلة زعم انه زايد
وهو اختيار الفخر هنا وقول من اثبت شيئية المعدوم من المعتزلة والقاضي

نعم

بزعم انه داخل وذهب اكثر العقلاء سيما الرازي الى انه زائد على الماهيات في الممكنات
وعارض عليها وان وجود الواجب لذاته غير عارض للماهية اصلا وانه مقول على
الواجب والجائز بالتشكيك فانه للواجب اوجب واولى واقدم واما قول
الشيخ ابي الحسن ان تمايز الموجودات بانفسها وان الاشتراك في الوجود ليس الا
في التسمية فقيل انه يعني حينئذ ان وجود الباري معلوم لنا وماهيته غير معلومة
لنا والعلم بغير ما ليس بمعلوم محال واما الشيخ فيعتقد ان اخص وصف
الباري القدرة على الاختراع وهو معلوم لنا فانا نقول القدرة على الاختراع
صفة معنوية وسائر الصفات المعنوية لا يصح ان تكون اخص لما قامت به لان فيها
ما يتوقف على تقرر الماهية فلا تتقوم الماهية بها وماهيته عز وجل غير معلو
مة لنا ورد من قبله بان وجود الباري اذا كان عين ماهيته وماهيته غير
معلومة فكيف يمكن اقامة البرهان على ما ليس بمعلوم والحكم عليه بامر
لا بد ان يكون متصورا معلوما وهذا ضعيف فانا قد اثبتنا عقلا ان له ماهية مخا
لفة لسائر الممكنات وان لم نعلم ما هي بخلاف سائر الممكنات ضرورة توقف
وجود الممكنات على مقتض يخالفها والا لاقتضى الى ما افتقر اليه ودار او
تسلسل والشيء يحكم عليه تارة من حيث ذاته وتارة من حيث توقفها اعلم بثبوته
عليه وبالوجه الذي اثبتوا له ماهية مخالفة لسائر الممكنات يثبت له وجود
مخالف لسائر الموجودات **قلت** هذا كله كلام ابن التلمساني
وقال بعضهم والحق ان مسمى الذات انها لا يختلف باختلاف اعتقاد كون
الذات قديمة واجبة او ممكنة حادثة ولو كان مسمى الذات في الواجب والممكن
مختلفا لاختلف باختلاف هذه الاعتقادات وهو نحو قول ابن التلمساني ليس زائدا على
الماهية وانما هو مرادف للذات ومفهومه لا يختلف فيما هو واحد باختلاف الذوات

واختلافها بعد الاشتراك في الوجود بصفات نفسية وهي أحوال وقال
في موضع آخر حقيقة الشيء كونه تعالى متميزا عن خلقه بصفة نفسية أو وجه واعتبار في
العقل انتهى فهذا في قولهم الذوات متماثلة في كونها ذاتا واختلافها بصفات
نفسية وقول الفلاسفة الذات والموجود بمعنى وهما داخلان غير خارجيين فيلزم
على هذا التركيب في ذات الباري سبحانه لأنه إذا كان الذات والوجود داخلا في الماهية
وجميع الذوات متماثلة في هذا فيحتاج في تمييز واجب الوجود إلى فصل وذلك تركيب
والتركيب في ذات الباري محال وقال السراج قولهم متماثلة في كونها ذات
اشتراك الحقائق في مسمى الماهية لا يوجب تماثلها لأنه اشتراك في عارض
كما يعرض لكل شخص أنه يمنع تصوره من الشركة فيه وهذا العارض مشترك
بين سائر الجزئيات ولا يوجب ذلك تماثلها انتهى وكلام السراج الذي تكلم به العز
وعلى هذا الوجود والذات والماهية كل ذلك من الاشتراك العارض فلا يوجب تقف على قوله وعلى هذا الوجود الخ
التماثل ونقول بعد التنزل الاشتراك في المعنى وإنما الاشتراك في اللفظ وهو
الذي عليه المحققون وهو الحق انتهى وقال سعد الدين في المقاصد إن حقيقة
الحق الواجب تعالى تخالف الممكنات في الذات الحقيقة إذ لو تماثلا وامتاز كل
واحد بخصوصية مثل الوجوب والإمكان فإما أن يكون من لوازم الذات فيستوي
الكل فيه أو الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي
نعم تشارك ذاته ذوات الممكنات بمعنى أن مفهوم الذات وهو ما يقوم تقف على قوله نعم
بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما أن الوجود
يصدق عليه وعلى الممكنات صدق لازم خارجي غير مقوم وهما مختلفان بالحقيقة
فالأدلة المذكورة على الاشتراك لا تفيد إلا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع
الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات في الحقيقة فما ذهب إليه بعض المتكلمين

مخالف

من أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وإنما تمتاز بأحوال عنده. وقال في
شرح الطوالع قول القائل إن وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لقائل
أن يقول يمتنع العلم بحقيقة وجوده تعالى وإنما نعلم كونه ليس بمعدوم وبالنظر إليه
العدم وأما حقيقة وجوده الذي هو ذاته على مذهب الشيخ فغير معلوم لنا فقولكم
وجوده معلوم لنا دون ذاته مصادرة. والعجب من الشيخ ابن التلمساني كيف
قبل هذا ثم قال على أنه ما يقتضيه ذكر ما نقل قال وبما ذكرناه أجاب عما أورده
أو ما قاله وقد وقع للقرافي نحوه على ما أرى بعض كلامه فيه تشنيع على من نقل عن الشيخ
القول بأن الشيء اللفظي بأنه قال أكثر الناس لم يتحقق معنى قول الشيخ إن المسمى
واستشنع وجود كل شيء نفس ماهيته فالمراد أن يكون لفظ الوجود مشتركا
بل حقيقة ما هية الشيء وليس كذلك بل معنى قوله رحمه الله الوجود نفس الموجود أنه
ليس زائدا عليه في الخارج والذي في الخارج هو الموجود فقط والوجود أمر ذهني
واعتبار عقلي متصور زائد على ذاته وجوده في الأعيان. قلت وتحرير ذلك أن المطابق
للمعلومات ثلاثة أقسام قسم اتفق على كونه نفس المطابق له في الخارج نحو
قولنا ذات زيد ونفسه وحقيقته وماهيته إذ لا يقول عاقل أن هذه الأشياء
أمور زائدة على زيد متصورة في الذهن والخارج وقسم اتفق على أنه غير المطابق
له كقولنا علم زيد وحركته ولونه ونحو ذلك وقسم اختلف هل هو من القسم
الأول أو من القسم الثاني وهو قولنا وجود زيد وشيئيته ومن قال بقوله جعلوه
من القسم الأول والمعتزلة ومن قال بقولهم جعلوه من القسم الثاني مع أنك
تعلم أن مفهوم الذات أعم من زيد ولذا تصور العقل مفهوم الذات وجزم بصدقه
على كل ممكن وواجب من الموجودات فمفهوم الذات زائد باعتبار التصور الذهني لأنه
أعم لا باعتبار الوجود الخارجي إذ لا زائد على الذات وكذا ما ذكر معها أيضا فتأمله

على كلام الغزالي في الوجود

قلت ومن تحرير ما قررناه من التركيب اللازم يعلم ان مراد القائل ومن
قال بقوله انه معنى خارج بل وجود اخر باعتبار الذهن وفي الخارج لا اشتراك اصلا
بلزوم التركيب والله اعلم تنبيه قال في شرح الطوالع عن القرافي فالوجود عند
الشيخ من هذا القبيل فيقول وجود السواد هو نفس السواد اي نفس ذاته في الخارج
وان كان في الذهن منقسما الى سواد وغيره والى واجب وغيره والى جوهر وعرض
فهو عنده ليس معنى كليا ذهنيا ولا خارجيا وانت تعلم ان المعاني الكلية الذهنية
التي لا وجود لها في الاعيان انما اختصاصها بالاذهان لا مشتركة وكيف يصح القول
بالاشتراك اللفظي في الوجود وهو يصدق على ما لا يتناهى ومن شرط المشترك
ان تكون حقائقه متناهية وايضا فالمشترك لا يصح اطلاقه حقيقة
على حقيقة متجددة الا بوضع جديد ونحن نطلق لفظ الوجود والموجود
يصدق على كل حقيقة متجددة من غير احتياج الى تجديد وضع وهذا من خواص
الالفاظ المتواطئة انتهى وفيه تلخيص وهو كلام لا باس به من وجه النظر
والبحث واما ما يتعلق بتوهيم النقلة عن الشيخ ونسبتهم الى سوء الفهم عنه
فشيء لا ينبغي ان ينسب اليه شيء واحد وكيف وقد نقل ذلك مشايخ السنة
سادة كالامام والفخر والامدي والعضد والفتح وابن التلمساني وجمع اخرين
فما جزم به هؤلاء هو الاليق بالتوهيم وما ذكره في حقيقة المشترك لفظا
فيه نظر لان الخروج عن نفس تسميته وحاصل استدلال القائلين
بانه مشترك ان الحكم بوجود الشيء ينافي في كونه جوهرا وعرضا او واجبا
وايضا نقسمه الى واجب وممكن ومورد القسمة يكون مشتركا وايضا
نعتقد كون الشيء جوهرا ثم يزول ذلك لا ذلك الاعتقاد باعتقاد كونه عرضا
ولا يزول اعتقاد وجوده وذلك دليل على مساواة وجود الجوهر لوجود العرض

واما

ورد الثالث ان اعتقاد كونه موجودا ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الوجود مغاير
للماهية وانه مشترك بين الموجودات واعترض على الاول من الدليل
الاول بانا نتعقل ماهية الوجود ونشك في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون
للوجود وجود ويتسلسل وهو محال الا اذا جعلتم معروضة بالوجود فكل ما
يجعلونه جوابا عن الوجود فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم واورد على الثاني وهي
معناه الثالث اذ لا يرجعان الى شيء واحد وانما اختلف التعبير ان قيل
لا يجب ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين جميع الاقسام اذ يقال اما واجب او
ممكن ولا يلزم من ذلك كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه الى الاخر
مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض اما
حيوان او غير حيوان واجيب عن هذا الايراد بان مورد القسمة
بين جميع الاقسام يجب الاشتراك بين جميعها والوجود لا شك انه مورد القسمة
بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين جميع الاقسام قال في شرح الطوالع
وهذا الجواب ضعيف لانه مصادرة واورد على الوجه الثاني ايضا ان قيل
مورد التقسيم بالوجوب والامكان هي الماهية والمعنى ان تلك الماهية اما
ان تكون واجبة او ممكنة قال الفقيه مورد التقسيم في كل شيء حقيقته المخصو
صة لا يقال ذلك مناقض لما في بداية العقول من كون مورد التقسيم
مشتركا اذ يستحيل كون الماهية المعينة مشتركا بينها وبين غيرها وانتم
قد جعلتم ذلك هو مورد التقسيم لانا نقول مورد التقسيم
هو حقيقة كل شيء المخصوصة بمعنى ان تلك الحقيقة المعينة اما ان تكون
واجبة البقاء او ممكنة وذلك لا يستدعي ان يكون لها فردها في الاعيان او ثبوتها

على ما سياتي من تحقيق كون البقاء امرا سلبيا لا معنى ثبوتيا فليس ثمة فرد
زايد على الماهية المعينة حتى يلزم وجود فرد مشترك يقطع برايه ودفع الامتياز
او نقول سلمنا ان مورد التقسيم مشترك بين الافراد الا انه تارة يكون
المشترك فيه معنى كالحيوان وتارة يكون لفظا كالعين فانه ينقسم الى الباصرة والى
جنس ومورد التقسيم هاهنا مشترك لفظا لا معنى كما قاله الشيخ ومن وافقه
من المتقدمين والمتاخرين لا يقال فيلزم ابطال الاشتراك اللفظي انا لو قطعنا
النظر عن لفظ الموجود ونظرنا الى المفهوم لزم الاشتراك المعنوي لانا
نقول دعوى ادراك الاشتراك المعنوي بمنزلة الاعراض على لفظ الوجود دون
دليل بل دون ذلك دعوى محل النزاع فلا زادة فيه الضرورة فلو قلب الدعوى بنقيضها
وما احتيج دليلا على دعواه ولابطاله زيادة بان يجعل الدعوى عين الدليل او جزءا منه
هذا هو التحقيق لا ما قاله الاصبهاني من التمسك بالاشتراك المعنوي عند الاعراض
عن اللفظ فان قلت ومن ادلة القائلين بالاشتراك ان قالوا القائلين بان
الوجود غير مشترك اثبتوا الاشتراك فيه من حيث لا يشعر وذلك انه قد
حكم على الوجود بانه غير مشترك وذلك الحكم لا يقتصر على وجود واحد بل على
كل وجود فلو كانت الوجودات متغايرة لكان يحكم على كل وجود من وجودات
الماهية بانه غير مشترك ولكن ليس كذلك فان الخصم يعني بان حجته على
ان الوجود غير مشترك لنا ولكل موجود فاذن الوجود مشترك وقال
بعض العلماء يشبه ان يكون العلم باشتراك الوجود من البين بيانه لانه
انا اذا نسبنا موجودا الى معدوم لم نعقل بينهما مناسبة في التحقق والثبوت
واذا نسبنا موجودا الى موجود فاما ان يكون بينهما من المناسبة والمغايرة
ما ليس بينه وبين المعدوم واما ان لا يكون كذلك فان كان حال الموجود مع

الموجود

الوجود كما المع المعروف فذلك باطل بضرورة العقل وان كان غير الوجود
ونفي ما ليس بين الوجود والمعدوم فذلك اعتراف بان اصل الوجود مشترك
قال في شرح الطوالع وهذان الوجهان لا يخلوان من ضعف وتتبع ما
فيهما يطول والله اعلم بالصواب واستدلوا ايضا بان مفهوم الذات لا سلب واحد
فلو لم يتحقق مقابله الذي هو مفهوم الوجود بطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه
وهو قولنا الذي هو الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما واللازم باطل بالضرورة
فان الحصر بينهما بديهي بيان الملازمة انه اذا لم يتحقق مفهوم الوجود الذي
هو مقابل لمفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا ايضا
الوجود بل بوجود اخر وتقرير الجواب انا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل كل
ايجاب له سلب يقابله واذا كان كذلك لم يلزم بطلان الحصر العقلي واجيب
عن التقريب بالثاني قلنا ان كل ايجاب له سلب يقابله لكن السلوب مشتركة
في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها والا لما اشتراك وكذلك
افراد الوجودات مشتركة في مطلق الوجود الصادق عليها واعلم
ان المعتبر في هذا انما هو مطلق السلب لا يقابل مطلق الثبوت فالواو دليل ذلك
ان كل شيء من سلبيتها ثابت وكثير منها منفي فلو تقابل مطلق الثبوت مطلق النفي
اجتمع النقيضان واذا علمت ذلك فاعلم ان معنى قولهم السلب ورسالة نفيها
بلا ان الامر يرون به كون ثبوت الشيء العين يقابله سلب ذلك الشيء بشرط
رابطه منه شرط التناقض وان الثبوت المطلق يقابله السلب المطلق
لا يقال هذا يناقض ما تقدم انفا من عدم التقابل بين مطلق الثبوت ومطلق
النفي لانا نقول فرق كما هو بين مطلق الثبوت ومطلق النفي وبين الثبوت
المطلق والنفي المطلق واستدل النسبة ومن وافقه على نفي الاشتراك بانه لو

لو كان مشتركا لكان مغايرا للماهية امتنع الملازمة فلان تلك الماهية من حيث هي غير مشترك فيها والوجود مشترك فيه بين القابلين به ويمتنع ان يكون ما به الاشتراك عين ما به التمايز واما ثانيا فلانه لو قام ذلك الوجود بالماهية اما ان يكون معها وكانت تكون الماهية موجودة اولا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون معها وكانت بهذا الوجود او بوجود آخر والاول محال لان الشيء متقدم على المشروط بالذات فلو كان الوجود شرطا لنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين ثم ننقل الكلام الى الوجود الآخر او نردد التقسيم فيه بعينه وان كان الثاني لزم قيام المعنى الثبوتي بما ليس بموجود وذلك يوجب تطرق الشك في وجود الاجسام لانا انما حكمنا بثبوتها لالوانها ومقاديرها واعراض قائمة بمحل ليس بموجود وكل مذهب ادى الى انكار البديهي باطل هذا غاية تقرير هذا الدليل وقد اجيب عنه بان قيل محل الوجود هي الماهية من حيث هي ماهية اي لا بقيد الوجود ولا بقيد العدم وهي مغايرة للوجود والعدم والدليل على ذلك انا نتعقل من الموجودات ما هو ممكن لذاته فيكون ذلك الوجود الممكن لذاته ان اخذناه باعتبار قيد الوجود كان غير قابل للعدم لان الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم ومهما يكون قابلا للعدم ليس بممكن الوجود والعدم وكذلك ان اخذناه باعتبار العدم لم يقبل الوجود فلا يبقى ممكنا فتعين ان نأخذ ماهيته مغايرة للوجود والعدم قابلة لكل منهما لنتعقل معقولية الممكن التي هو بها ممكن واذا ثبت ذلك فنقول ان يقال قيام الوجود بالماهية من حيث هي ماهية لا بقيد الوجود ولا بقيد العدم وحينئذ فلا يلزم شيء مما ذكرتم قال في شرح الطوالع ولا يخفى عليك عدم دفعه مقتضى ذلك الدليل فان الكلام في صيرورة تلك الماهية موجودة متصفة

بالوجود

بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به وذلك هو محل البحث المتفق وأجيب
أيضا بأن الماهية لما صارت موجودة بالوجود كان الوجود قائما بالوجود ولا يخفى
عليك أن هذا أضعف من الأول **فصل** مذهب الأئمة
أن الشيخ ومن تبعه أنه غير زائد في الواجب والممكن والثاني أنه زائد في الواجب
والممكن والثالث زيادته في الممكن فقط واحتج القائلون بالزيادة وهم
المعتزلة والنفي بوجوه الأول أنا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في
وجودها الخارجي والذهني حتى نقيم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو
لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم نشك في الوجود بعد تصورها فإنه إذا
لم يكن زائدا لكان إما نفس الماهية أو داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك
في وجودها بعد تصورها لامتناع تصور الشيء مع الشك فيه أو في ذاتياته
إذ من ضرورة تصور حقيقة الشيء تصور جميع ذاتياته وأورد عليه أنا نمنع
تصور الماهية دون تصور وجودها وإنما الممكن تصورها دون التصديق
بوجودها وذلك يفيد المغايرة بين الماهية وبين كونها متصفا بوجودها ولا
نزاع فيه ويقرر ذلك أن الشيخ رضي الله عنه يدعي أن الماهية هي نفس
الوجود والوجود هو نفس الماهية فإذا تصور الماهية فقد تصور الوجود
في نفسه وفي الخارج مشكوك في كونه وعدم كونه وذلك راجع إلى التصديق
به لا إلى التصور وكونه في الخارج هو عين كون الماهية لا أمر زائد عليها وذلك
واضح فقد ظهر ضعف الدليل وأنه إما غلط أو مغالطة وأورد أيضا بأن قيل
قد نمنع محل الأول وهو تصور الماهية مع الشك في وجودها الذهني فإنه لا معنى
للتصور إلا وجود الصورة في الذهن الوجه الثاني أن الحقائق الممكنة
قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست قابلة للوجود والعدم لأن الشيء عين

قابل لنفيه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية وهذا خلافه ووجه
ثالث قال المخالف في العالم يمكن ان يكون موجودا ويمكن ان يكون معدوما
ولا يمكننا ان نقول الموجود اما ان يكون موجودا او معدوما ولولا مغايرة الوجود
للماهية لما صح الفرق واعترضه ابن التلمساني بان قال لا نسلم انه يمكن القول
بان الموجود اما ان يكون موجودا او معدوما فان هذه القسمة متنافية فان الموجود
لا يكون الا موجودا واما قوله يمكننا ان نقول العالم اما موجود او معدوم فيكون
وجوده زائدا عليه فيشكل بان وجود السواد لنفسه يوصف بالامكان اذ لو
لم يتصف به لاتصف بالوجوب او بالاستحالة وكلاهما باطل اما الاول
فلانه يوصف به المعدوم وهو لا يتصف بالوجوب واما الثاني فلان الفاعل قد افاد
الوجود والمستحيل لا يقبل الفاعل فصح امكانه في ذاته وحينئذ يصح
ان يقال فيه انه يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما ضرورة كون كل ممكن كذلك
فيلزم ان يكون وجوده زائدا عليه بعين ما قررتم وننقل الكلام ويتسلسل
قلت اذا اثبت العالم بانه كل موجود سوى الله تعالى وحكم بان وجوده وعدمه
ممكنان فالماهية والمحكوم عليه يجب تقرره مع الحكم فيلزم تحقق ماهية العالم مع
عدمه وهو لا يقول بشيئية المعدوم ولو قال به لابطلناه وايضا فانه قد حصل
في معنى العالم قبل الوجود فيكون موجودا حال كونه معدوما فاذا تحقق ان نفي
وجود كل ممكن لا ينفي معه الماهية دل على انه غير زائد اذ لو كان زائدا لنا فيه بطلبه
ثبوته مع بقاء الماهية ووجه رابع قال المخالف انا نفرق بين قولنا
السواد سواد وبين قولنا السواد موجود وذلك دليل ان المفهوم من كونه موجو
جودا زائد واعترضه ابن التلمساني بان التفرقة ترجع الى اتحاد المحمول والموضوع
وتعددهما وهذا الحمل يقتضي مغايرة المحمول والموضوع ولا بد من مغايرتهما ان يكون

المحمول

المحمول زائدا وأن الحمل على قسمين حمل اشتقاق وهو بالخارج كقولنا للإنسان
عالم وحمل مواطاة وهو حمل الشيء على الشيء كقولنا للإنسان جوهر وهذا ليس زائدا على
ماهية الإنسان فكذلك قولنا الجوهر موجود هو من هذا الحمل عند القائل به وأما
وكذا على مذهب الشيخ فإن الحمل بمعنى مغايرة كقولك الشيء حقيقته كذلك قلت
الذي يثبت لها يسمى حقيقة وقولك الجوهر موجود معناه على مذهب الشيخ أنه
يسمى جوهرا يسمى موجودا فالخلاف في اتحاد المحمول والموضوع فلا فائدة
الوجه الثالث أن الماهيات مختلفة فيما بينها والوجود قدر مشترك
بين جميعها فيستحيل كون الوجود هو نفس الماهية وإلا لكانت الماهيات
اتحدت أو اختلفت الموجودات وكلاهما محال وهذا إنما يتم على من يسلم أن الوجود مشترك
والشيخ ومن وافقه يمنع قائل به فلا ينهض عليه الدليل ولا يجوز أن يكون الوجود
جزءا من الماهية المختلفة لأنه لو كان جزءا منها للزم أن تكون الماهية مركبة
من أجزاء غير متناهية والتالي باطل وبيان الملازمة أن الوجود إذا
كان جزءا منها يكون هو أعم الذاتيات المشتركة إذ لا ذاتي أعم منه فيكون
جنسا فتكون الأنواع المندرجة تحته تتميز بعضها من بعض بفصول
موجودة وإلا لتفرع الوجود بالمعدوم وهو محال وإذا كانت الفصول موجودة
والفرض أن الوجود جنس للموجودات فيلزم أن تكون الفصول مركبة من الفصول
والأجناس وكذا فصول الفصول ويتسلسل إلى غير نهاية فيلزم تركيب الماهية
من أجزاء غير متناهية بالفعل وأما بطلان اللازم فلأن أجزاء الماهية إذا كانت
غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لأن تحققها يتوقف على تحقق ما لا
يتناهى ووجود ما لا يتناهى من المترتبات محال والتوقف على المحال محال فصل
وهذا فيه نظر لأن الأجناس والفصول عند القائلين بالحال أحوال

فقد علم وجود حمل اشتقاق وحمل مواطاة

وربما حاول اثباته بتخصيصها. ومن قال إن الوجود حال جماعة من المعتزلة وهو
لازم لكل قائل بنفي الاشتراك المعنوي. وكلام الشيخ يشعر في نهايته بأنه قال
أن الوجود حال. اعلم كل من قال بالحال وقد وقع للمتأخرين هنا اشكالات منها
قول بعضهم يجوز أن يكون الوجود عارضا للفصل غير مقول له وحينئذ فلا يحتاج الفصل
آخر. قال في شرح الطوالع وهذا ساقط فإن ذلك لو صح لزم ترجيح من غير مرجح
إذ لا موجب للحكم بكون الوجود بالنسبة إلى الماهيات جنسا وإلى الفصول النوع الأخير
الوجود عارض. ولو صح ذلك لزم اختلاف في حقيقة الوجود وذلك مناف للقول
بالاشتراك فيه معنى فيكون منافيا للقول بأدلته على الوجود لكونه فرعا على القول
بالاشتراك وذلك واضح. ومن المناقشات أن قيل يمنع كون حقيقة الوجود مشتركة
بين الموجودات معنى على السواء حتى يلزم ما ذكرتم من كونه إذا كان ذاتيا لبعض
الماهيات لزم كونه كذلك لجميعها وإنما يلزم ذلك لو كان مقولا عليها بالتواطؤ
وأما إن كان مقولا عليها بالتشكيك فلا يلزم الاستواء. وهذا أيضا ضعيف
فإنه إذا ثبت كونه مقولا بالتشكيك لزم كونه زائدا على ما هو مقول عليه بالتفاوت
لاستحالة تفاوت أفراد الحقيقة الواحدة فيما هو ذاتي لها وذلك هو المطلوب
وهذا أيضا يرد على القول بكونه شرطا للفصل النوعي إذ من سلم كونه زائدا على
بعض الماهيات لا فرق بين ماهية وماهية إن كان مقولا عليها بالتواطؤ وما
بعد قدر زائد على الجميع لا تقرر في التشكيك. واحتج الأئمة بأنه لو زاد
لقام بالمعدوم. وأجيب بأنه بالماهية من حيث هي هي وتقرير مذهب الشيخ
أنه إذا كان زائدا كانت الماهية غير موجودة في نفسها وما ليس بموجود معدوم
فيلزم قيام الوجود بالمعدوم وذلك محال لأنه اجتماع النقيضين. وتقرير الجواب
أنا لا نسلم قيامه بالمعدوم وذلك أن الماهية تارة تؤخذ بقيد الوجود وتارة تؤخذ

بغير

بقبول العدم وتارة تؤخذ من حيث هي هي لا بقيد وجود ولا عدم وهي بهذا
الاعتبار قابلة للوجود والعدم وقد تقدم ما فيه والنبا بديع الاشكال
قال ورد صفي الدين الهندي ما قرره الجواب سؤالا واجاب عنه وحاصل
السؤال انا نقول لم قلتم ان الماهية اذا اخذت بقيد الوجود لا تقبل العدم ان كان المراد عدم
قبولها له مطلقا فممنوع ولهذا امتنع طرو العدم على ما يوجد من الممكنات وذلك
باطل وان كان المراد بذلك كونها لا تقبل العدم في الحال فمسلم لكنها تقبله في الا
ستقبال وحينئذ فالماهية في الحال اما موجودة او معدومة ولا تخلو الا من
عن واحد منهما فعلى الاول لا تقبل العدم وعلى الثاني لا تقبل الوجود لكن الماهية
المأخوذة باعتبار الوجود او العدم لم يعقل انفكاكها في الحال عن احد النقيضين
لم يتم ما ذكرتم. وحاصل جوابه ان هذا البحث مبني على القول باستحالة الا
مكان الحالي وصحة الامكان الاستقبالي وهو مذهب فاسد لما علم في المنطق
واقل دليل على ذلك ان امكان العدم او الوجود في الاستقبال يتوقف على حصول
الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال محال فامتنع به الحال حصول امكان
الوجود او العدم بل لا يحصل ذلك الامكان الا في الاستقبال لانه عند حضور الا
ستقبال يمتنع ان يكون ممكنا فيه لما سبق ويمتنع ان يكون الشيء ممكنا في حال
لا حال له فاذن لا يكون الشيء ممكنا الا وهو باعتبار الحال سلمناه لاكن ما ذكر من الدليل
على امتناع قبول الماهية الوجود او العدم في الحال الذي بعينه في الاستقبال
سلمناه لاكن الفرق بين الماهية المطلقة والماهية المشروطة بشرط الوجود
او العدم معلوم وان كانت المطلقة لا تخلو عنهما فلا يلزم من صحة حكم او امتناعه
عليها صحته او امتناعه على المشروطة ومن ادلة السنية ان يقال اذا كان
الوجود زائدا على الذات فلا يخلو ان يكون حالا او صفة معنى او جوهرا ولا شك

ثم بطلان اللاحق ويبطل كونه حالا لوجدان امر كما فرض في محل اي الحال انها ليست
بموجود فلو صدق على الوجود انه حال لكان الوجود لا موجودا ولا معدوما وذلك جمع بين النقيضين
الثاني ان عموم الذات ينافي وجودها على وجه التنافي ضرورة فلو كان الوجود حالا
لم تلحق تلك المنافيات ضرورة ان عموم الحال لا ينافي وجود ذي الحال على وجه التنافي
والتقابل وبحث المنافيات في بعض الصور فلامر خارج وهو ثبوت الآخر وهذا
الدليل بعينه صحيح معنى ومن ادلة النفي ان نفي الوجود اذا كان زائدا
فاما ان يكون موجودا او معدوما فان كان الاول فهو اما موجود بوجود زائد عليه
او لا فان كان الاول لزم محالان عقلا احدهما قيام المعنى بالمعنى والثاني التسلسل
وان لا نقل الكلام الى وجود الوجود وكذلك الى غير نهاية وبين ان يكون كل موجود
مستقلا بالوجود ما لا يتناهى وما لا يتناهى لا يدخل في الوجود فان قيل
التسلسل هنا في امور اعتبارية والتسلسل فيها غير محال او نقول بان الوجود
حال قلت القول بان الوجود امر اعتباري رجوع عن القول بزيادته على الموجود
جود وقد صرح القائلون بالاحوال بان معنى الزيادة فيها كونها صفات ثابتة
زائدة على الذات في الخارج فاذا التزم كون الوجود اعتباريا فلا يكون له ثبوت
الا في الذهن وهو خلاف المدعى واما القول بانه حال وهو الذي صرح به غير
واحد وهو لازم لكل من قال بالزيادة والا انتفى الحال فلا بد من ان ينتهي الى التسلسل
فان التسلسل في الاحوال المحال لا مستحيل فيه ويمنعها ضرورة كونها متميزة في
الخارج والمتميزات كلها متناهية ولم يقل احد ان التسلسل في الاحوال الا
من لا يعتد به من حثالة المعتزلة وايضا فيقال بطلنا القول بكونه حالا
بما اعتبر ادلة ان فيلزم ان الوجود موجود بنفسه بوجود هو عينه فيلزم
تحكم لا كد اذ لا فرق بين موجود وموجود فاما ان يقال الوجود زائد في الجميع او غير

زائد

زائد في الجميع وأما القسم الثاني وهو أن يقال الوجود معلوم فيكفي من إبطاله
بالدليل سماعه ومن أدلة الشيخ أن يقال لو كان الوجود زائدا على الماهيات
لكان صفة لها واللازم كما ترى وأما بيان بطلان التالي فلأنه لو كان صفة
لكان ثبوته لها فرعا عن ثبوتها فيستحيل ثبوتها وهو ثابت لما ليس بثابت في
الخارج وفي نفس ثبوتها أما بذلك الوجود نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه
لأن اتصاف الماهية بالوجود متوقف على تقدم وجودها وذلك واضح وأما أن
يكون ثبوت الماهية بوجود غير ذلك الوجود فيلزم اجتماع المثلين في المحل الواحد
وهما الوجود الذي هو شرط والوجود الذي هو مشروط وكذا إذا سألوا أن يقال إن وجود
الشرط وجود المشروط وقد يقال جوابا عن هذا الإشكال من كون الماهية
موجودة بذلك الوجود معا فلا يلزم تقدم ولا تأخر وكلام الفخر فيه ضعف وإنه
لا يرفع الإشكال ضرورة كون الكلام في صيرورة تلك الماهية المتصورة دون
وجود متصفة به بعد أن لم تكن متصفة به وفي معرفة حال الفاعل ما يتصاب
وذلك واضح قال ابن التلمساني لما تكلم على المسألة واستقصى طرفا من أدلتها
هذه غاية مباحثهم في هذه المسألة وفيها غموض ولذلك تزلزلت أقدامهم
فيها فالأقرب من جهة الزيادة إمكان أن نعقل الماهيات دون الوجود فإن وما
نسلم إمكان تعقل الماهية مع فرض انتفاء الوجود عنها مطلقا بل لا تعقل إلا تعقله
عن وجود ما ولو في الذهن فإذا تقرر وجود الشيء في الذهن أمكن أن يتصور أن
تطلب هل تلك الماهية متقررة في الخارج أم لا كما أنه إذا علم وجود زيد مثلا أمكن
أن تطلب أنه في الدار أو خارج عنها فإذا لم يعلم له وجود البتة فلا يمكن طلب
ذلك فإذن لا نعقل ماهية منفكة عن وجود البتة قال وحرر من عني
أن الوجود ليس بزائد هو وجوب نفي الماهية الخارجية بعينه ومراده بالخارج

قف على قوله وحرر كل من عني الزيادة وعلى تفسيره بعده

مراد كل ما ذكرنا الذي يعني والدليل المتقدم عليه عن كل منهما وقال ايضا
بان قبول اللزوم انتفاء الماهية لا تنفك عنه لا يلزم ان يكون داخلا فيها لجواز ان يكون
لازما خارجا عنها ذهنا وخارجا وتحققوا انه خارج انا يمكننا ان نتعقل ماهية الشيء
مع الشك في انه معروض او موجود قلت لا ننكر ان بعض اللوازم كذلك
لكن انما تنتفي به المنافاة للزيادة وان انتفاء الماهية عند انتفائه لاجل اللزوم
انما ينفي وجاز ان يكون لا ينتفي الا انه من الداخلات بالاحتمال فالشك ولا يصح لنا
والحالة هذه الا نفيا لا اعتراض والرد قلت وبعرضه هنا
الذي ذكرناه رجحان مذهب الشيخ وهو الذي مال اليه سيف الدين الامدي وابو الحسن
المقترح من المتاخرين والامام الحرمين من المتقدمين ولا شك انه الثابت عند
التحقيق واهل النظر واهل الحق الا انا قال الامدي في ابكار الافكار
ذهبت الاشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان وجود واجب الوجود
لا يزيد على ذاته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته وخالفهم في ذلك طائفة من
المتكلمين فمن لا احتمال في تقرير ولا ان نتكلم على الواجب بخصوصه وذلك
ان الفلاسفة وان وافقوا على ان وجوده عين ذاته لكن خالفوا وقالوا
لا حقيقة له وراء ذلك والاشاعرة وغيرهم يقولون له حقيقة وماهية وتلك
الحقيقة والماهية وجودها عينها وبعض المتكلمين يقولون هو زائد ثم الدليل
على انه زائد في الواجب على حقيقة واجب الوجود انه لو كان عين الماهية لنفي
لغيره لان مفهومه بحسب الواجب والممكن مشترك فلا بد ان يكون لغيره
وان كان لذاته لزم تنافي لوازمه في الحادث لا يقتضي التجرد وفي الواجب
يقتضي التجرد وكون الشيء الواحد يقتضي لنفسه امرا ولا يقتضيه
لنفسه محال لانه يكون لازماه متنافيين فيلزم اجتماعهما والجمع بين متنافيين

قال

ثم ان لانه اذا كان لا يقتضي في الواجب فيلزم ان لا يقتضي في الممكن فيكون
يقتضي التجرد والا لا يقتضيه وان كان يقتضي عدم التجرد في الممكن فليقتض
عدم التجرد في الواجب فيلزم اجتماع النقيضين لانا نقول ما بالنفس لا يختلف
فيثبت بهذا تجرده لغيره وذلك محال لانه يلزم ان يكون الواجب ممكنا لافتقاره
الى غيره وذلك محال فلزم من هذا ان وجوده زائد على ماهيته كما كان في الممكن
قال في شرح الطوالع والمقدمة التي بني عليها هذا الدليل هي دعوى
ان الوجود مشترك بين الماهيات فهو وارد على الفلاسفة لتسليمهم لها
واما من لا يسلمها وهو الشيخ ومن وافقه من المحققين فلا ينهض عليهم ويقول
ان وجوده تعالى عين ذاته وهو مخالف لسائر الموجودات لانه ليس كمثله شيء في
ذاته ولا في صفاته تعالى ان يشارك شيئا او يشاركه شيء في ذاته ولا في
صفة من صفاته وهو الحق وما سواه مضمحل وايضا فان هذا لازم للفلا
سفة لقولهم انه مشترك زائد في الحادث واما الشيخ فلا يقول بالاشتراك ولا
بالزيادة فلا يرد عليه شيء مما ذكر فيسقط هذا الدليل المذكور قوله لو تجرد لتجرد
لغيره لا نسلمه بل تجرده لعدم الموجب لعروضه اجاب بعضهم بانه يحتاج حينئذ
الى عدم الموجب فيكون الواجب مفتقرا في تجرده لعدم الموجب فيكون ممكنا
وايضا لو كان تجرد الوجود الواجب لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان الموجب للعروض لاحتياج الواجب الى عدم نفسه لعروض وجود الممكنات
انما هو الواجب والوجه الاول الظاهر والثاني انسب على الغرض واورد عليه
ايضا ان قيل قولكم لو تجرد لتجرد لغيره لا نسلم ذلك لانه ليس حقيقة واحدة
يلزم تساوي الافراد وحينئذ لا تختلف لوازمه لذاته فلا بد من سبب بل هو مقول
على الموجودات بالتشكيك والقول كذلك لا يلزم تساوي الافراد في التجرد وعدمه

قف كلام في شرح الطوالع عليها

تجرداً اختلفا فيها بالماهيات كالنور المختلف بالشدة والضعف وأجابوا
عن ذلك بمنع كون الوجود مقولاً على الموجودات بالتشكيك بل هو مقول
على الواجب والممكن بالتواطؤ وأيضاً التشكيك لا يمنع مساواة وجود
الممكنات لوجود الواجب في تمام الحقيقة وإلا لزم تركيب وجود الواجب أو المباينة
الكلية بين الوجودين وكلاهما باطل لأنه إذا كان التشكيك مانعاً من المساواة
في تمام الماهية يكون الوجودان متخالفين فيها فلا بد أن يكون بينهما اشتراك أو لا
فإن كان الأول لزم التركيب في الوجود الواجب وإن كان الثاني لزم ثبوت المباينة
الكلية وذلك باطل لظهور فساد التركيب في الواجب وفساد المباينة الكلية
في الوجودين لأن الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن كما سبق. وإذا
كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الماهية يكون الوجودان متساويين
فيه وإذا تساويا فيها تساويا في جميع اللوازم فيمتنع التخالف في اللوازم
وأيضاً الواقع على أشياء بالتشكيك لا بد أن يكون من عوارض تلك الأشياء
لأن وقوع الماهيات وذاتياتها على ما يراد بالتساوي فلا يكون مقولاً
بالتشكيك والمعروضات إذا اشتدت وتمام ذلك فاعتبارات اختص الوجود فقد
لزم المحال لأن المذكوران تنافي اللوازم مع تغاير المماثل وتركيب الواجب على
تغاير التماثل وأما ذاتياتها المعروضات في الوجود الواجب والممكن وأن الو
جود الممكن كان كل منهما مباينا للغير بالذات ومخالفا له بالحقيقة ومشاركا
له في مفهوم هذا العارض وهو غير المدعى واحتجوا أيضاً بأن من الممكنات
لو كان الوجود واحدا لشاركه كل وجود وإلا لكان السلب جزءاً من معناه لأن مفهوم
الوجود واحد وإذا كان من الكائنات الوجود لزم ذلك أن يكون وجود الكائنات الممكنات
مثلاً فإن قيل لا نسلم الملازمة لأن هذا وجود مجرد ووجود الممكنات

ليس

ليس مجرده فيلزم عليه ان يكون السلب جزءا من المؤثر وذلك محال لان
السلب نفي وذات الشيء لا تتقوم بالنفي ولانه يلزم منه استناد
الفعل الى النفي واذا صح فيما هو جزء صح ان يقال ان فاعل العالم نفي لانه لا فرق
بين النفي المجرد وبين ما هو مركب مع غيره لتوقف الفعل عليه ضرورة ان المركب
لا بد من اجزائه واذا انعدم البعض انعدم وايضا يلزم عليه تركيب الواجب
فيكون ممكنا وهو محال فيلزم التحكم دون شرط والشرط يجوز ان يكون سلبا اجيب
عنه بانه يكون حينئذ كل وجود سلبا فلا ان لان تخلف عنه لبعض شي هو الممكن
حصوله وذلك باطل **الثالث** من ادلتهم ان الوجود زائد لان
وجوده معلوم وذاته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فرق على ان وجوده
زائد ورد لزم العلم بذاته او عدم العلم بوجوده وكلاهما باطل **واعلم**
ان هذه الادلة المذكورة لا تدفع مذهب الشيخ بوجه لانها مبنية على القول بالا
شتراك المعنوي والزيادة والشيخ يقول وجود كل موجود عينه بلا مشاركة ولا
زيادة لان الوجود هو الموجود **واما** الثالث وهو ان وجوده معلوم وذاته
غير معلومة فلا نسلمه بل لا نعلم وجوده على الحقيقة لان وجوده عين ذاته وانما
علمنا ان موجد العالم ذات وما ندري ما حقيقتها وقد تقدم نحو هذا وانما نرد هذه
الادلة على الفلاسفة **واحتج** الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه
فاحتاج الى سبب والمراد بالسبب اما المقارن وهو الذات فتتقوم ذاته بالوجود
على وجوده فيكون موجودا مرتين وهو محال وايضا يلزم التسلسل لانه
ننقل الكلام الى الوجود السابق فنقول يحتاج الى السبب المقارن المتقوم بالوجود
وكذلك وان كان السبب مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا **واجيب** بان
العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها

وأجزاء الماهية علة لقوامها مع أن تقدمها ليس بالوجود فإذا كان تقدم العلة
القابلة على المعلول ليس بالوجود جاز مثله في العلة الفاعلية وإذا كانت
أجزاء الماهية علة لقوامها بمعنى أنها متى وجدت كان وجود الجزء سابقا على
وجود الكل فيكون الجزء بهذه الصفة حكم حاصل قبل الوجود وهو من عوارض ذلك
الجزء فيكون معلولا له فيكون اقتضاء ماهية الجزء لهذا الوصف لا بشرط الو
جود لأن حصوله سابق على حصول الوجود زاد الفخر إن الماهية مقتضية للإمكان
وذلك الاقتضاء يستحيل أن يكون بشرط الوجود وإلا لتأخر الإمكان عن الوجود
المتأخر عن الإمكان حتى يكون متأخرا عن نفسه هذا خلف فإذا تقدم الماهية
على الإمكان لا بالوجود وهذا الجواب عن شبهة الفلاسفة مشتمل على مذهب
خسيس في صفات الرب تعالى وهو القول بإمكانها من حيث ذاتها وقد صرح به
الفخر في كتبه وأداه إلى القول به الاستغراق في الحكمة وتتبع شبه الفلا
سفة والذي عليه أهل الحق قاطبة أنه سبحانه قديم الذات قديم الصفات
واجب الذات واجب الصفات لا يتصف بممكن تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقد تبع الفخر على هذا المذهب الخسيس جماعة من المتأخرين كتلميذه القضب
والآمدي في موضع من أبكار الأفكار وكذلك وقع لصفي الدين الهندي في موا
ضع من كتابه وقد أطلق عليها مرة لفظ الافتقار وهو مما يجب اجتنابه لإيهامه
وأطلقه الآمدي أيضا والبيضاوي ثم وافق على إمكان الوجود القديم سبحانه
جعله معلولا للذات وهذا صريح في أنه يقول بإمكان الوجود لأن كل ما الوجود له
مستفاد من غيره فهو ممكن والعجب من الشيخ ابن عرفة كيف نقل هذا
الكلام من المحصل ولم ينبه عليه انتهى من شرح الطوالع وقال السراج ومنع
للإمام قوله بأن المؤثر في الوجود إن كان نفس الماهية لزم تقدمها على الوجود

قف على قوله وقد صرح الفخر في كتبه إلخ

بالوجود

بالوجود ملتبس التي الماهيات الممكنة قابلة للوجود وما انتفى عليه بالو
جود مجاز ان يكون الفاعل كذلك وهو منع مكابرة فانا نعلم بالضرورة ان الموثر
في وجود الشيء لا بد ان يكون متقدما عليه بالوجود والماهية الممكنة قابلة
وليست موثرة فلا يجب تقدمها بالوجود على الوجود اللهم انا نعوذ بك ان
تزيغ قلوبنا وذنوبنا التي توصلنا الى الردى ونسألك التوفيق وان تسلك بنا
سبيل ائمتنا الراشدين المهتدين بجاه سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
قلت واذا كان الجواب المذكور خسيسا فالجواب الحق
على مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فلا زيادة ولا افتقار ولا علة
ولا معلول واما على مذهب من يقول الوجود زائد فهو من الصفة تلازم الموصوف
وهي واجبة كوجوب ذاته وليس استحالة قبول الصفة بنفسها مما يوجب
كونها ممكنة ومجعولة او معلولة فانا نقول تلازمه وهو واجب وصفاته
واجبة لان الفعل دل على وجود الصفات وعلى وجوبها والقائل بالتعليل فاضل
عندنا كالاشياء والفاعل بالاختيار هو الثابت عندنا ولا يفعل في ذاته وانما
يفعل خارج ذاته لانه اذا فعل في ذاته يلزم ان يكون محلا للحوادث وايضا اذا
كان يفعل الوجود فيفعله متى كان ذلك فيفعل وجود الوجود محال لان الفاعل
لا يكون الا موجودا وان كان يفعل فهو تحصيل الحاصل وايضا لا بد هذا الوجود
حتى يكون موجودا بوجود اخر ويدور او يتسلسل وكذا دلت الحوادث على وجوده
وسائر صفاته وعلى وجوب كل صفة وتقرير ذلك انه ان لم يكن موجودا
ولا موصوفا بصفاته التي يتوقف الفعل عليها لم يكن وجود شيء وان كانت
حادثة لزم توقف احداثها على امثالها فيلزم الدور او التسلسل وهذا اختصار
وسياتي توضيح ذلك ان شاء الله وقول الاصفهاني العرفي يلزم القابل للوجود

والفاعل له ان لا اول لا يصح ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل واما الثاني
فهو معط للوجود مقبل له والقابل للوجود يستحيل ان يكون غير موجود
قال والمنازع في ذلك مكابر مقتضى عقله ويستمر اليه باب اثبات الصانع
فالقابل للوجود ليس بقابل له في زمان عدمه ولا يلزم ان يكون القابل بوجود متقدم في
زمان ولو فرض ايضا وجود حتى يجتمع اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة
الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية مجردة عن
الوجود انما هو في العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها
في العقل هو وجودها العقلي كما ان كونها في الخارج وجودها العيني فان العقل
من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبار العدم فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما
تكون قابلة الوجود في العقل فلا تكون فاعلة الوجود عند وجودها في العقل
واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا
لا يجب تقدمها بالوجود انتهى كلامه ملخصا وهو كلام محرر وقد تقدم بعض معناه
واليه يرجع مذهب الشيخ رضي الله عنه عند جماعة وقد تقدم جزم القرافي بذلك
وقرب منه امر التلمساني وقد رد اصحابنا ايضا هذا المذهب بان دعوى وجود
امر لا يتميز بصفة ولا وجه واعتبار يختص به غير معقول الثبوت في الخارج فان
الصفات لا وجود لها زائدا زائدا ولا لعللها اما وجودها في الاعيان بدون
خصوصيات فقد سلم الخصم ذلك فليتبع ذلك في واجب الوجود لذاته والتمييز
بالسلوب في الحقائق الثابتة في الخارج محال فان مميز الماهية مقوم لها
ومقوم الشيء لا يكون سلبا لانه نقيضه ولا يصح تمييزه بانه واجب لذاته
لان معناه سلبي اي لا يفتقر الى الفاعل بحال وهنا امر اخر

منها

منها ان المحكوم عليه بصفة ثبوتية لا بد ان يكون ثابتا لان حصول الشيء لغيره فرع عن حصوله في نفسه ولانه لو جاز ان يكون الموصوف بصفة ثبوتية غير ثابت لجاز ان يوصف الشيء بما ليس ثابتا اذ لا فرق بين ثبوت الشيء لغير ثابت وبين ثبوت ما لم يثبت للثابت اذ لا فرق بين الصفة والموصوف في هذا واذا لم يشترط ثبوت الموصوف لم يشترط ثبوت الوصف وذلك خلاف بديهة العقل لا يقال الوجود صفة ثبوتية ولا يشترط في حصولها للماهية كون الماهية حاصلة قبل ذلك والا لزم التسلسل ولان الله تعالى محكوم عليه بانه مقابل للثبوت وهو من حيث انه مقابل له يمتنع ان يكون ثبوتيا وايضا كان الشيء في غير نقيضه قلنا ايضا فانكم تحكمون على الممتنع بالامتناع مع انه ليس بثابت وايضا تحكمون على المعدوم بانه لا يصح الحكم عليه وذلك متناقض والجواب عن الاول ان البديهة حاكمة بان اتصاف الشيء بالثبوت لا يشترط فيه تقدم ثبوت اخر عليه بل البديهة حاكمة باستحالة ذلك وهي حاكمة بان اتصاف الشيء بصفة اخرى ثبوتية يشترط فيه تقدم ثبوت الموصوف وعن الثاني ان الذهن يستحضر الصورة ويحكم عليها بانها ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم عليه وهو المعنى يتصور السلب ثم يستحضر صورة اخرى ويحكم عليها بان ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على احداهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاصلتان في العقل بل من حيث ان احداهما استندت الى الخارج دون الاخرى وفيه بحث فان الحكم بان ليس لها في الخارج ما يطابقها حكم على ما لا وجود له في الخارج ولم يذكر في المباحث هذا البحث وزاد فيها فقال المحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة من الحيثية الوجه المذكور وهو المعني بقول الحكماء تقابل السلب والايجاب لا يتحقق الا في القول والذهن لا في الخارج وعن الثالث

انا نستحضر صورة في الذهن ونحكم على ماهيتها بامتناع الحصول في الخارج لا على
شخصيتها فان ذلك حاصل في الممكن والواجب ايضا وقال في المباحث انا نستحضر
في الذهن صورة ونحكم عليها بامتناع وجودها في الخارج لا في الذهن فان ذلك باطل
وليس المحكوم عليه بالامتناع هو تلك الحقيقة من حيث انها في الذهن وهذا الحق
بالممتنع فان كل صورة ذهنية اخرى امكن له وجود في الاعيان او ما ليس له وجود في
الاعيان فانه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه هو حقيقة تلك
الصورة الموجودة وهذا دقيق لا بد من تامله قال في شرح الطوالع وينبغي
التنبه عليه فانه به يعرف الفرق بين المتخيل ومقابليه على الحقيقة وبه
يندفع كل تشكيك يرد عليك في ذلك وعن الرازي انه يعترف بما مر جوابه
من الثاني ومن المباحث الوجود الذهني احتج القائلون بثبوته انا نتصور
امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم على ذلك المتصور بالامتياز عن الغير فذلك
المتصور لكونه محكوما عليه بالاحكام الثبوتية ثابت واذ ليس في الاعيان فهو
في الذهن واحتج منكروه بانه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصوله
فيه فاذا تصورنا الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة وقلنا بالوجود
الذهني لزم ان يكون ذهننا حارا باردا مستقيما مستديرا معا وذلك محال
قال في شرح الطوالع وانكار الوجود الذهني مكابرة قلت فمن لم
من نقله ان البعض نقل عن المتكلمين انهم لا يقولون بالوجود الذهني ومن
المباحث الوجود في البنان والوجود في اللفظ وقد اولع فيها الامام الغزالي
بقوله للاشياء اربع وجودات في الاعيان والاذهان واللسان والبنان
في الكتابة قال الامام لا يشتبه على عاقل ان وجود اللفظ ووجود الكتابة
انما يقال على سبيل المجاز فانه ليس في اللفظ ولا في الخط من الموجود الذي دل اللفظ

والخط

والحط عليه بشيء البتة قلت وهذا بعينه دليل انه لا وجود له في الذهن
فصل العدم اجمع العقلاء كما حكاه غير واحد على ان المعدوم
الممتنع ليس بثابت في نفسه واختلفوا في المعدوم الممكن فمذهب اهل
الحق من الاشعرية انه ليس بثابت في ذاته ولا له حقيقة ثابتة حالة العدم
كالمعدوم الممتنع وخالفهم في ذلك جماعة من المعتزلة وهم النصيبيون
من البصريين والكعبي ومتبعوه من البغداديين وابو الحسين البصري قال
صفي الدين وابو المعالي قال القطب والنجمي قالوا كلهم الله سبحانه قادر
على جعل المعدوم جوهرا وعرضا وهو الموجد لكل ما وجد بغير ان لم يكن له ثبوت
البتة وذهب جماعة من البصريين كالجبائي وابنه والشحام وابن عياش الى
ان الممكن حالة عدمه شيء وذات ثابتة وحقيقة متقررة وانه موصوف
بخصائص النفس ككونه جوهرا وعرضا وسوادا وبياضا ولونا وطعما او
رائحة الى غير ذلك من صفات الانواع كوصفه حالة الحدوث والوجود
ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الجبائي وابنه وجماعة منهم الى انه لا يوصف
حالة العدم ان كان جوهرا بالقبول للاعراض ولا بالتحيز ولا بالقيام
بالجوهر ان كان عرضا ومنهم من اثبت في العرض الكون ولم يصفه بكونه حركة
وذهب الشحام ومتبعوه الى ان الجواهر في العدم قابلة للاعراض وان
الاعراض قائمة بالجواهر حتى الاكوان وزعم ان الجواهر في العدم مجتمعة متحيزة
على هيئاتها وصفاتها التي تكون عليها حالة وجودها هذا خلاصة ما قرره
الامدي قال القطب وابن التلمساني والباقلاني يلزم من قولهم فساد زعم جعل
الذوات ذوات والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذوات من العدم الى الوجود
زاد ابن التلمساني عنهم ان كل جنس من اجناس الموجودات لا يتناهى اعداده وهي

ثابتة في العدم فاذا اثبتوا صفات سموها ثابتة للمخلوق ليست من اثر
القادرية كتميز الجواهر وقيام الاعراض بها فهم حكى قول المتكلمين المتقدمين وعقبه
بما نقضه واذا كانت الجواهر ثابتة في العدم على حقائقها في قبول الصفات فيها
فهو تصريح بقدم العالم وفيه كفر احمد بنا بذلك وهو اول من قال بشيئية المعدوم
انتهى وكذا قال الشهرستاني والمتكلمون احرى القول بان المعدوم شيء وذات
وعبروا عنه بالخصائص المتعلقات بالوجودية مثل قيام العرض واخصه
الاشاعرة ومن وافقهم على ان المعدوم ليس بشيء ثابت في العدم لان المعدوم اما
ان يكون مساويا للممتنع المنفي او اخص منه مطلقا او يكون اعم منه فعلى الاول
يصدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت اجماعا فينتج من الاول لا شيء
من المعدوم بثابت وعلى الثاني يلزم ان لا يكون المعدوم نفيا محضا اذ لو كان كذلك
لم يكن فرق بين الاعم والاخص وهو باطل فاذا لم يكن نفيا كان ثابتا وهو مقول
على المنفي ضرورة كونه اعم منه وحينئذ يصدق قولنا كل منفي معدوم لان
الاعم لابد ان يصدق على جميع افراد الاخص ويصدق ايضا كل معدوم ثابت لما
تقرر من كونه ليس نفيا محضا فينتج من الاول كل منفي ثابت وهو باطل اجماعا
والمعتزلة على الكبرى في قولهم وكل معدوم ثابت فان المعدوم اعم من الثبوت
والمنفي فلا ينتج المطلوب من هذا الدليل وهو الزام ان المنفي ثابت وهو خلاف
الاجماع وهو سادس الادلة ان الذوات اذا كانت ثابتة في العدم فعند وجودها
اما ان يتجدد لها امر او لا فان كان الاول فذلك الامر اما جوهر او عرض او حال لا جائز
ان يكون جوهرا او عرضا لفرض ذواتها ثابتة في حال العدم فلا فرق في ذلك
بين جوهر وجوهر وعرض وعرض وان كان حالا زائدا عليها فهو مبني على القول بالاحوال
ويستكمله وان كان الثاني وهو ان لا يتجدد له امر يلزم ان لا يكون فرق بين

حالة

حالة العدم والوجود وهو محال ومن هذه المحالات انما جاءت من القول بثبوت
المعدوم في العدم فإذن لا ثبوت له اصلا ومن ادلتهم ان القول بثبوت
الذوات في العدم يمنع من كون الرب تعالى موجدا لحقيقتها وهو كفر فانه هو الذي
قادرية تعالى وقدرته لا بد ان تكون مؤثرة في معدوم وبعد ذلك فاما ان تؤثر
في ذات الجوهر او العرض او في صفة حالية زائدة على ذاتيهما والاول محال لان
الذوات ثابتة عندهم في حال العدم ازلا والثاني باطل لان القائلين منهم بذلك
اما ان يقولوا بنفي الحال او لا فان كان قائلا بنفيها فتاثير القدرة في الحال مع فرض
نفيها محال وان كان قائلا بها كابي هاشم ومن نحا مذهبه فهو معترف بان
الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا ابطل
تاثير القدرة والقادرية في الذات او في الحال الزائد على الذات فقد بطل الاقتدار
والحدوث وهو محال قلت هذا كله نقله في جمعه عن القلشاني
رحمه الله وقال الشيخ شمس الدين رحمه الله الرد عليهم بنفي الواسطة وذلك
ان هؤلاء القائلين بشيئية المعدوم يقولون هي حال المعدوم لا موجودة
ولا منفية بل هي ثابتة فنقيم الدلالة على ابطال الحال التي هي الواسطة
ويبانه قال وان اثبتنا الواسطة فنسلم الحكم جسم موجود مثلا فنقول
هذا الجسم الموجود هل افاده الفاعل شيئا ام لم يفده شيئا البتة لا ماهيته ولا
وجوده ولا اتصافه بالوجود فان لم يفده شيئا كان ذلك تحكما بالعدم وان افاده
شيئا فلا يخلو اما ان يفيده عين ماهيته وهي عنده حاصلة فيكون تحصيلا
للحاصل وهو محال وان افاده الوجود للماهية فماهية الوجود اما ان تكون ثابتة
في العدم او لا فان لم تكن ثابتة في العدم كانت ممتنعة والفاعل لا يفيد الممتنع
وان كانت ثابتة في العدم والوجود عندهم حال لا يوصف بالوجود فليس له معنى

العلم ثابت وان افاد الاتصاف بمعقول المفهوم فالاتصاف اما ان يكون شيئا
او لا فان لم يكن شيئا امتنعت افادته وان كان شيئا ثبت فثبت في الخارج وهو مما يقبل
الاتصاف بالوجود فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل وان لم يقبل الاتصاف
بالوجود وهو ثابت في الخارج فليس للخصم اذن من لعا على شيء البتة انتهى
واحتج المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا
بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الصغرى ان طلوع
الشمس غدا معلوم والمعدوم متميز والمعدوم منه مقدور وبعضه غير مقدور
وكل مقدور متميز فانه يصح قولنا الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا والسموات
والارض غير مقدورة لنا وبعض المعدوم مراد كما في السنة العام ومنه ما هو مكروه
كقلبه المعدوم وان كان كل من المراد والمكروه معدومان ولهذا تميز حتى
الانسان اراد بعضها وكره بعضها وقدر على بعضها ولم يقدر على الاخر ودليل
الكبرى وهي وكل متميز ثابت ان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة
للموصوف فرع ثبوت الموصوف على ما مر في بابه فاذا صدق قولنا كل معدوم ثابت
ورد بالنقض الاجمالي بان ما ذكرتموه منقوض بالخياليات والممتنعات كبحر من زئبق
وجبل من ياقوت والمركبات المؤتلفة على وجه مخصوص كانسان باربعة
اعين وعشر ايد ونحو ذلك فان هذه الامور كلها متميزة وانتم قلتم ان كل متميز
ثابت فيلزم ان تكون ثابتة في الخارج وذلك مما لا يقول به احد ومع ذلك يلزم ان
يكون الوجود ثابتا وانتم لا تقولون بذلك والجواب ـــــ التفصيلي ان قولكم
المعدوم متميز ان قلتم متميز في الذهن فقط سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى اذ
لا يلزم من تميز الشيء في الذهن ثبوته في الخارج والا لزم كون المتعلقات والم
والمتخيلات ثابتة في الخارج وذلك باطل باتفاق وان كان المراد التميز في

الخارج

الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فإن المعدوم ليس متميزا في الخارج
وما استدل للتميز به على ذلك من كون المعدوم معلوما ومرادا ومكروها لا ينتج
ذلك كما تقرر والله سبحانه أعلم احتجوا أيضا بأن قالوا الامتناع نفي
لأنه صفة الممتنع المنفي فالإمكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت وتقريرها
أن الامتناع نفي لكونه صفة الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان
موصوفه ثابتا لما مر أن التالي باطل فالمقدم مثله وإذا كان الامتناع ليس
بثابت فنقيضه وهو اللاامتناع ثابت لاستحالة نفي الثبوت عن النقيضين
معا ووجوب الثبوت لأحدهما واللاامتناع هو أعم من الإمكان والوجوب وإذا
كان الإمكان ثابتا وجب كون المحل ثابتا لاستحالة ثبوت الصفة لما ليس
ثابتا كما مر فقد ثبت كون المعدوم ثابتا وهو المطلوب والجواب
أن الامتناع والإمكان من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية فلا يلزم
من كون أحدهما نفيا أن يكون أحدهما ثابتا في الخارج كما سيأتي إن شاء الله تعالى
قال في شرح الطوالع ومن أكمل الناس الكلام في هذا المقام وازددت
استيعاب الكلام في ذلك فعليك بنهاية الأقدام للشهرستاني فإنه قد كشف
الغطاء عن المسألة واستوفى الحجاج من الجانبين وما أحق أن حرر المسألة
متعلقة بمسألة الحال وقد ذكرتها وحرر المعنى له وذلك أنهم سمعوا كلاما
من الفلاسفة وقد وجدوها في كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه
بعلم الكلام من غير تنقيح فإنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم وبنوا مسألة
المعدوم شيء وأصحاب الهيولى هم على خطأ بين في إثبات الهيولى مجردة عن الصورة
كما سيأتي وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس
والأنواع والفرق بين التصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان

وهم على صواب كالظاهر ما عرى الجباني وأتباعه بأنهم لا رجال ولا نساء إذ أثبتوا أمورا
أحوالا لا موجودة ولا معدومة وقالوا الصورة كالمتصور وينفون بنفيانهم
بالوهم نفخة كما ينفخ الحق بالدف نفخة ثم عجيب أمرهم أنهم جعلوا الأنواع والأ
جناس مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم
فإن العلم قد تعلق بها قالوا والمعلوم يجب أن يكون شيئا حتى يصح تعلق العلم به
ثم هي باعتبار أعني الجوهرية وما ذكر معها أحوال في الوجود ليست معدومة
في حال ولا موجودة فيا له من تطول في العدم يتعلق به العلم وغير معلوم
في الوجود ولو اهتدوا إلى ما هو الحق والعقول في تصور ماهيات الأشياء
بأجناسها وأنواعها لعلموا أن تصورات العقول ماهيات الأشياء لا يستدعي
كونها موجودة محققة أو كونها أشياء ثابتة خارجة عن العقول وأن
الأجناس والأنواع في الذهن هي الصورة الذاتية للماهيات التي تتحقق
ذواتها المعينة بها ولا تتوقف على تحقق ما في الخارج حتى إنه يمكن تصورها والوجود لها
غير خاص بالأفعال من أسباب الوجود غير أسباب الماهيات وذلك بخلاف ما يدرك
بالحواس فإن إدراكها باعتبارها يستدعي كونها موجودة محققة خارجة
عن الحواس متوقفة على فعل الفاعل فإن المعتزلة لما لم يفرقوا بين الفلاسفة
وبين القسمين ظنوا أن المتصور في الأذهان هي أشياء ثابتة في الأعيان
فقضوا بأن المعدوم شيء ومثبتو الحال أن الأجناس والأنواع في الأذهان
هي أحوال ثابتة لتلك الأشياء الثابتة فقضوا بأن الحال ثابت. انتهى معنى
ما سأل إجابته انتهى كلام الشيخ سعد الدين واختلف أهل السنة بعد هذا والمعتزلة
هل يسمى المعدوم شيئا أم لا فقال المعتزلة نعم وقال أهل السنة لا قال بعض العلماء
والخلاف لفظي قال أبو جعفر عمر القلشاني في شرح البيضاوي أن اللفظ

الكلام في الشيء والخلاف في ... اصرفه

بسم

شيء. مصدر شاء يشاء. قال البيضاوي الشيء مصدر يطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول
البارئ تعالى وبمعنى مشيء أخرى أي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو
موجود في الجملة وعليه إن الله على كل شيء قدير. الله خالق كل شيء. فهما على
عمومهما بلا مثنوية انتهى قال الشيخ ابن ... وهو عرض على جميع الموجود أما ثم
اعلم أن الناس قد اختلفوا هل يطلق على غير الموجود أم لا فالذي ذهب إليه أهل الحق
من الأشاعرة والكعبي من المعتزلة أنه لا يطلق إلا على الموجود فكل شيء عندهم
موجود وكل موجود شيء. وذهب الجاحظ والبصريون من المعتزلة إلى أن الشيء
هو المعلوم وانبنوا على ذلك كون المعدوم الممكن شيئا **قلت** بل وبعضهم
عمم هذا الإطلاق على المستحيل أيضا بأنه معلوم وقد حكى غير واحد اتفاقهم على
امتناع إطلاق الشيء على المستحيل ووقفت في شرح مقصورة أبي بكر بن دريد
للأستاذ البريري على قول البعض موافق فيه بصحة الإطلاق على المستحيل ونقله
الرهوني في شرحه لمختصر ابن الحاجب وهو غريب ولم أر من ذكره في علم الكلام بل
كلهم يصرح بنفي الخلاف. قال الآمدي ذهب أبو العباس الناشئ إلى أن الشيء
هو القديم وذهب هشام بن الحكم إلى أن الشيء هو الجسم والأشياء في حقيقته سواء
وذهب أبو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة البصريين إلى أنه حقيقة في
الموجود ومجاز في المعدوم الممكن فهذه أقوال خمسة نقلها الآمدي
في أبكار الأفكار وكلامه صريح في أن مذهب الأشعري أنه غير صادق لفظ شيء على
المعدوم لا حقيقة ولا مجازا والشيخ صفي الدين نص على خلاف ذلك وأنه لا نزاع
في صحة إطلاقه على المعدوم مجازا وإنما النزاع في إطلاقه على سبيل الحقيقة ونظمه
ذلك من كلام العقبي قال الآمدي والنزاع في هذه المسألة إنما هو لفظي وليس
في المعنى وعلى هذا الكلام يبنى على موافقة اللغة فهو مردود إذ لا مجال للعقل في إثبات

قف
اطلاق الشيء على العدم

اللغات وعلى هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق فنقول اطلاق الشيء على
الموجود ثابت في اللغة وعند اهل اللسان وسواء كان الموجود قديما او حادثا
ولا خلاف في ان اطلاقه حقيقة ولانه لو كان مجازا لصح نفيه عن الموجود والتالي باطل
عند كل من شم رائحة من اللغة العربية فمن ادعى خلاف ذلك من تخصيص بالجسم
او ببعض الموجودات دون بعض فعليه الدليل النقلي عن اهل اللغة او الشرع ولا يغني
استبعاد ذلك من العقل ولا سبيل اليه وتمسك القائل بانه خاص بالجسم بقوله
تعالى لقد جئتم شيئا ادا والمراد دعواهم ان لله ولدا وقوله تعالى وكل شيء فعلوه
في الزبر والمراد به شيء يليق بهم وتحل بهم واما من زعم ان الشيء هو المعلوم فيصرف
عن المعروف فهو خلاف المعلوم العربي في اللغة لانهم يقولون المعلوم ينقسم
الى شيء والى ليس بشيء واحتج من ادعى ان القائلون بان اطلاقه على المعدوم
بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم ولا تقولن لشاي اني فاعل ذلك غدا
وقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاطلق في هذه الايات
على المعدوم والجواب ان ما دل عليه الدليل ان اطلاق الشيء في هذه
الايات مجاز او ان الشرع قد ورد باطلاق الشيء على المعدوم مجازا فان
وايضا ما ذكروه من النصوص معارض بقوله تعالى والله على كل شيء قدير فانه
يقتضي ان الماهيات مقدورة وهو يمنع كونها ازلية وانتفى مع دليلنا لانه
يتبين من جهة المعنى وما ذكرتم من جهة استعمال اللفظ فكان ما ذكرناه اولى
وفي الامدي ادلة تدل على ان المعدوم ليس بشيء لانه لو كان شيئا لكان
الرب تعالى قادرا على المعدوم وتسميته المعدوم عندهم غير مقدورة بل واجبة
لازمة لتعيين المعدوم وذلك تكذيب قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك
شيئا فانه نفى كون الشيء لا بطريق على المعدوم هذا خلاصة ما في حجة المسئلة

ومن

ومن مباحث المعدوم هل هو معلوم أو لا والأول مذهب الأئمة وقال بالثاني
شرذمة من المبتدعة وفصّل أبو هاشم ومن تبعه بين الممكن المعدوم والمستحيل
مستحيل فقالوا الثاني غير معلوم مع اعتراف أبي هاشم بتعلق العلم به زاعما
أن العلم المتعلق بالمستحيل لا معلوم له وهو كلام ساقط ونعوذ بالله من
هذا ومن المباحث أيضا هل في المعدوم تعدد أم لا وامتياز فوقع نزاع ذكرهما
الفخر والنجم والأول بدليل المعرفة الكلية بمعنى عدم الشرط وعدم المانع
وعدم المقتضي وشبهة النافين أن التميز والتعدد يقتضي التعين لكل عدم
في نفسه وذلك حقيقة الوجود والجواب عنه أن هذا التعين والامتياز
إنما هو في الذهن ولا يلزم من تصور شيء في الذهن وجوده خارجا وذلك واضح
ومن المباحث المتعلقة بالمعدوم صحة إعادته وسيأتي إن شاء الله.

فصل في الحال قال البيضاوي اتفق الجمهور على نفيه
وقال به القاضي أبو بكر وأبو هاشم من المعتزلة وإمام الحرمين أولا ونقل الآمدي
عن القاضي أنه تردد فيه فقال بنفيه مرة وبإثباته أخرى وأما إمام الحرمين فقد
صرح في البرهان وهو من أواخر كتبه بنفيها احتج القائلون بثبوت
الحال أن الوجود وصف مشترك كما تقدم ولا شك أن الموجودات متخالفة
بالماهيات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود الذي به الاشتراك غير ماهياتها
وحينئذ إما أن يكون ذلك الوجود موجودا أو معدوما أو لا موجودا ولا معدوما
والأول باطل إذ لو كان موجودا لتساوى سائر الموجودات في الوجود الـ
المشترك وخالفها بماهيته ضرورة أنه ممتاز عنها بوجه ما وما به الامتياز
غير ما به الاشتراك فيثبت للوجود وجود وننقل الكلام إلى ذلك الوجود
ويكون فيتسلسل والتسلسل محال والثاني أيضا باطل لأن الوجود فيه مناقضة

للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه واذا ابطل القسمان تعين الثالث
وهو المحال المطلوب اثباته وايضا البياض والسواد نوعان مشتركان في
جنسهما الذي هو اللون فاللونية قدر مشترك بينهما ويمتاز كل واحد منهما على
الاخر بخاصيته فيمتاز السواد بالسوادية والبياض بالبياضية وحينئذ
فاما ان يقال بوجود ما هو به الاشتراك وهي اللونية وما به الامتياز معا او بعدمهما
معا او بوجود احدهما وعدم الاخر او يقال انهما معا لا موجودان ولا معدومان
والاول باطل لانهما اذا كانا موجودين يلزم قيام احدهما بالاخر وربما كان احدهما
مستغنيا عن الاخر ولم تلتئم منهما حقيقة هذا خلف واذا قام احدهما
بالاخر لزم قيام العرض بالعرض وهو محال على ما سنذكر بما ادى اليه وهو دور او وجو
د محال والثاني والثالث ايضا باطلان لانهما لو كانا عدميين او احدهما
لزم تركيب الموجود من المعدوم وهو محال ضرورة ان عدم الجزء يستلزم عدم
الكل واذا بطلت الاقسام الثلاثة تعين الرابع وهو المحال المطلوب ورد
الوجه الاول باننا نختار ان الوجود موجود قولكم لو كان كذلك لساوى سائر
الموجودات في الوجود المشترك وامتاز عنها بوجه ما فيكون للوجود وجود
ويتسلسل نمنع صحة هذه الملازمة ونقول وجود الوجود هو نفسه
وامتيازه عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس بعارض له بل
وجوده عين ماهيته قال في شرح الطوالع وفي هذا الجواب نظر فانه
اذا سلم كون الوجود موجودا فقد سلم كون الوجود قدرا مشتركا بينه وبين سائر
الموجودات ومن المستحيل ان يكون القدر المشترك هو عين احدى خصيصاته
وايضا اما ان يقال الوجود عين الموجود مطلقا او غيره مطلقا والقول
بالتفصيل تحكم واذا استحضرت بعض ما تقدم من البحث مع الفلاسفة في

الوجود

الوجود الواجب بعلمك حقيقة ما اشرنا لك اليه من ضعف هذا الجواب والحق
في الجواب ما قاله البناني على مذهب الشيخ من ان الوجود ليس شيئا بمعنى انه ليس قدرا
زائدا على الموجودات في الخارج بل لا اشتراك فيه انما هو في العقل واما في الخارج
فلا يكون حينئذ لا ان لها عين ماهيتها متغيرة في الخارج لا في العقل فقط
وهذا الجواب هو الحق الذي لا شك فيه اذ يقال كذا الدليل منقوض بالاحوال
ويؤدي طرده الى التسلسل فيها وبيان ذلك ان الاحوال لا شك في
تساويها في كونها احوالا وامتيازها بخصوصياتها وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فيقال الجنس اما ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز ثابتين
او معدومين والمنفي التقسيم ويلزم منه ثبوت الحال للحال ويتسلسل
لا يقال الاحوال لا توصف بتماثل ولا اختلاف او نلتزم التسلسل في الا
حوال ومنع استحالته لانا نقول على الاول كل امرين اما ان يكون
المتصور من احدهما بعين المتصور من الآخر او لا والاول المثل والثاني خلاف وعلى ثبات
امرين خارجين عن هذه القسمة العقلية تحكم مجهول ونقول على الثاني انه لا
التسلسل في الاحوال يبطل دليل اثبات الصانع لانها غير متناهية من افراد
العالم وحوادثه لا اول لها فلا يفتقر العالم هذا خلاصة ما اجاب به الفهر
في المحصل واجاب الاصبهاني في شرح البيضاوي بان قال الوجود
لا ترد عليه هذه القسمة وهي قولنا الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما
لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به والى ما فيه اذ لا يصح ان يقال السواد
اما اسود واما ابيض انتهى وضعفه ابو حفص وليس بضعيف والنكتة
والجواب من الوجه الثاني ان يقال اللونية والسوادية موجودتان
قائمتان بالجسم لا في قيام احدهما بالجسم مشروط بقيام الاخرى به ولا نسلم انه

انسلم تعلق احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم تعلق
احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم متوقفا على قيام الاخرى به
تكون احداهما المحتاجة الى الاخرى والمستغنية واحدة منهما عن الاخرى
او نقول احداهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بالشيء فافهمه :: قولكم
يلزم عليه قيام العرض بالعرض قلنا نلتزمه وهو اقرب الى العقل
من اثبات الواسطة بين الوجود والعدم كذا قال الشيخ في المحصل قال
في شرح الطوالع هو مذهب الحكماء ورايته للغزالي :: واما التزام قيام اللو
نية والسوادية معا بالجسم مع القول بوجودهما فليس فيه ما يمنع
الا انهما يتحملان كون اللونية والسوادية ليست من صفات الجسم
لعدم صحة حملهما عليه حمل مواطاة اذ لا يقال الجسم لونية ولا سوادية
وهو تخييل باطل اذ مثله لازم في الصفات الحقيقية كالعلم والحركة
ونحوهما واشهر من قولهم اللونية حال ما مرادهم هل هي حال الجسم او المعنى
الذي تركب منهما فان كان الاول فهو باطل لان كل واحدة منهما حال غير معللة
بل هما صفتان نفسيتان وليس من صفة نفس الجسم كونه ذا لونية وسوادية
وان كان الثاني فهو باطل ايضا لان الحال لا بد لها من ذات تقوم به :: ومن
المستحيل جعل الحال في الشيء صفة له لان معقولية الصفة تقتضي موصوفا
هي زايدة عليه تتقوم به والاحوال صفات فلا بد لهما اذن من شيء يقومان
به يوصف بهما لا يقال اللون صوب بها هو السواد لانا نقول
ليس للسواد عندكم حقيقة وراء اللونية والسوادية بغير ضمهما صاحب
الحال هو المجموع المركب من الحالين وذلك لا يخفى فساده انتهى قلت
ويقال ايضا الحال للسواد والحال ههنا نفسية والصفة النفسية هي التي

لا تتعقل

لا تتقرر حقيقة الذات بدونها كما نقول في تعيين الجوهر لا يكون الجوهر بدون
تعيين وكذا يقول هنا لا يكون السواد بدون لونية وسوادية وكما يقال
التعيين من زايد خارجي كذا يقال هنا وان علمت لا معنى للسواد الا اللونية
والسوادية فنقول لا معنى للجوهر الا التعيين وكذلك والله اعلم خلط في
الحال بنفسها بدليل كلامه اذا ما نظرته وأجيب ايضا بان التركيب
بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في الذهن لا في الخارج
فلا يلزم تركيب الموجود من المعدوم قال في شرح الطوالع وهذا الجواب
مبني ايضا على مذهب الفلاسفة فانهم يقولون الاجناس والفصول التي تتقوم
بها الانواع البسيطة في الخارج موجودات في الاذهان لا في الاعيان
وأجيب ايضا بانه يستحيل تركب الموجود من الاحوال كما يستحيل تركبه
من المعدوم والجامع ان كل المركب من اجزاء يتصور عقلا انفكاك جزئيه او احدهما
والاحوال لا وجود لها فيستحيل ان يتركب منها موجود وهو قوي وأورد
القطب على من تقدم ان عندهم يكون الاجناس والفصول لا توجد في الاعيان ان
اللونية والسوادية مثلا غير موجودة في الخارج حتى يوجد السواد خارجا
ولا لونية فيه ولا سوادية وهذا باطل لان اللون اذا لم يكن في الخارج
استحال كون هذا اللون المخصوص عبارة عن ماهية مركبة من اللون والخصو
صية واذا لم يحصل الاجزاء في الاعيان استحال وجود المركب عنها في الاعيان وان
عنوا بذلك ان العلم بكونه لونا موجود في الاذهان فهو حق لكن ليس البحث
في العلم باللونية بل في اللونية نفسها وأجاب بان المراد من كون
الاجناس والفصول موجودة في الاذهان دون الاعيان هو انه ليس لكل من
الجنس والفصل وجود مخصص حيث يكون مستقلا بوجود نفسه ممتازا عن وجود

الحق في الاحوال انما يكون في الاذهان لا في الخارج فهي وان كانت ثابتة لانها لو
تميزت وجود لما خرجت عن الاحوال بل الوجود في جميع الاحوال امر واحد لا يختلف
يظن العاقل مثلا ان السواد مركب مع انه لا يتحقق اجزاؤه معه في الخارج هذا لا يقوله
عاقل اعاذنا الله من التعصب الباطل انتهى وهو في غاية من التحقيق والذي يرجع
حاصل النزاع وصرح به الشهرستاني في نهاية الاقدام وغيره فظهر لك
ان الاحسن في مسئلة الحال الاحق بالاتباع هو المذهب الحق والطريقة
المتوسطة بين القول بثبوتها في الخارج وبين القول بنفي الاشتراك المعنوي
لانها اذ لا وجه للتوقف مع قيام الادلة الواضحة على صحته وابطال ما يناقضه
فلنعتمد عليه والله الموفق انتهى من شرح الطوالع :: **قلت**
قال الشيخ شمس الدين والذي نعتمد عليه في نفي الحال انما يتم لا اشتراك في الخارج
لانه لا يتصور في العقل صفة واحدة لمحلين ولا اشتراك فيما يختص
احد المحلين وما زال السواد يشارك البياض في معنى العرضية واللونية ويفارقه
في البياضية والسوادية وان ذلك اجزاء ماهيتهما ولا يلزم تقوم الامور التي
ثبتت بالعدم بذلك حتى لا مزية فيه ولا يخص كل وجه من هذه الوجوه وجود والا
لكان السواد مجموع وجودات لا وجودا واحدا انتهى فاذا عرفت هذا
منقولا في ابطال القول بالحال ان السواد جنسه السوادية واللونية والعرضية
عند القائلين بثبوت الحال وهي امور لا تكون وجودات والا لزم رجوع
المعدود واحدا هو كالمحال ولا يجوز ان تكون عدميات ولا امورا ثابتة لا موجودة ولا
معدومة لان السواد موجود فلا يقوم حقيقة الموجود من المعدوم وما سوى
الثابتة التي ليست بموجود بل السواد موجود وجود منافي للثبوت الذي ليس
بموجود ولكنها باينة للمعدوم وهذا هو تلخيص هذه المسئلة على مذهب من ينفي الحال

وهذ

وهذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج بل الخارج وجود ولحس
والله اعلم قال الشيخ يستاني وانتم تعني الحال وما اعترض به القايلين بالحال
انما هي معان ذهنية كما قاله الفلاسفة وهو موافق لما تقدم عن القطب قال
في شرح الطوالع وهذه الادلة المذكورة على ثبوت الحال انما هي في الحال النفسي
ولا تطرد في الحال المعنوي فعلى هذا يجري الاستدلال ضعف لعدم الدعوى وخصوص
الدليل ولا ان يقال انا نقول بالقياس اذ لا فارق ولان القايل قايل باثباتها وقايل بنفيها
والتفصيل لم يقل به احد وتمام الاستدلال ان الدليل عام في الاحوال المعنوية
والنفسية فان صفة العلم باحد الشيئين دون الاخر يدل على تغايرهما في
الخصوصية فان العلم بالذات بعلم بالوجود وان العلم فيحتاج في اثباتها
الى دليل ولذلك تعاطاها من تعاطاها واعترض في المقترح والتطهير واعلم
اشد الزركل واحد في العرف بغيرا وحالها تبيين بالوقوف عليه ما اختاره الشيخ
يستاني والقطب والشيخ في العرف ان هذه الامور عقلية لا خارجية
بعضها ويهم فيه المشترى قولهم ان البياض يشارك السواد في اللونية و
واللونية والعرضية قال الشيخ يستاني وذلك محال فان عرضا معينا اذا اشير
اليه فعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعنى فاذا كان تخصص
بالعرضية فهو بعينه عرض والعرضية اذا تخصصت باللونية هي بعينها
لون واللونية اذا تخصصت بالسوادية هي بعينها سواد فلا يستحيل ان توجد
صفة لشي واحد بعينه وتوجد لشي اخر مع ذلك المعنى اذ يستحيل فيها على
وانما وجب لهم ذلك حكمهم عليها بانها موجودة في الخارج ولم يقتصروا على
التعقل الذهني ومن اوهامهم قولهم الحال لا موجودة ولا معدومة والوجود
حال وهو لا موجود ولا معدوم ووجه الوهم فيه انه ابدا على ما يقتضيه التنافي

قف كل من العرب يقيم تصنيف على الزهد الجاروسي فيها

ان اللازم على ما ذكروه ان يكون العالم باسره احوالا لان الوجود الذي بسببه
كان موجودا لا موجود ولا معدوم وايضا فالجوهرية والعرضية والتحيز
واللونية والكعبية التي هي ذات كله احوال عندكم فاذا كنا على مذهبكم شيئا في
العالم هو ليس حالا الا ان انتم شيئا وراء ذلك وقلتم انه يستحيل علينا ذلك الشيء
ايضا يشتمل على العموم والخصوص وسائر الاحوال عندكم من قبيل الاحوال فما ثم
شيء في العالم الا وهو لا شيء ولا وجود وذلك من المحال وايضا فالذي يقول
من قال منهم الحال لا معلومة ولا مجهولة فانه كلام متناقض فان قيام الدليل على ما
لا سبيل لعلمه محال ونحن نتكلم مع المتكلمين في كون الحال نعلم على حيالها لا فيمنع من
ان نعلم على حيالها او مستقلة بانا نعلم ثبوت الحال بعد العلم بالذات ونحن نحقق
ان العلم بها مغاير للعلم بالذات **وأجيب** عن ذلك بانه لولا تفرع
العلم بذات الحال لم يقع العلم بالحال **وأما** ما وهم فيه النافون للعموم العقول
وللاحوال جملة فمنها انهم ردوا العموم والخصوص الى مجرد الالفاظ وزعموا ان لا اختلاف
بالذوات الا بمعانيها لا بغير ان يكون بين السواد والبياض والعرض والجوهر
من اشتراك في شيء ولا شك ان هذا مما يسد عليهم باب الحدود والبراهين ولا
يمكنهم في معرفة كلية ولا ادراج جزئيات تحت كلي وفي ذلك رد للمعقولات
والدخول في جحود الضروريات لو اقتصر مع الالفاظ ولو قدر انقراض اهل اللغات والعبارات
لا استقلت العقول بادراك تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات
وان لا بد من الامتياز **فصل** في الوجوب والامكان
والحدوث والقدم والبقاء والامتناع والاستحالة والجواز والوحدة
اعلم ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج
وقد اشتبه على قبيل ضعفهم بانها لا تفتقر الى تعريفه وقبل تعريفه يجهل الا انه

الوجوب

الوجوب هو استغناء الشيء بذاته عن غيره وهو نعت يعرض للشيء لا يلزم عليه
دور وعرّف الامكان بقوله هو كون الشيء بحالة لا يستحق وجودا ولا عدما
لذاته وتلزمه الحاجة في وجوده وعدمه لغيره وهو ايضا فيه هكذا قال في شرح
الطوالع واعترض صاحب البحر وانكره واما القدم فقال المقترح هو وجوده
غير مسبوق بعدم ومثله قول الآمدي قالت الفلاسفة وبعض قدماء اصحابنا
هو الوجود الذي لا اول له والحدوث هو الوجود بعد العدم وقال بعض المتكلمين
الحادث الموجود الذي له اول وتعقبه ابن الراوندي ان اول الحادث اما نفس
الوجود او غيره والاول محال والا كان الشيء اول نفسه والثاني محال لان ذلك
الغير ايضا حادث ضرورة انه صفة الحادث والكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم حوادث لا اول لها واجيب بان المراد بكون الحادث له اول ان
وجوده مسبوق بالازلي كما قال الشيخ ابو الحسن الاشعري فلا تسلسل
قال الآمدي ويمكن ان يقال معنى الاولية انه ليس بازلي ويسقط التسلسل
وعلى هذا فقيل الحادث هو الموجود الذي ليس بازلي لكان ادل على الغرض وابقى
لما يورد من التشكيكات قال في شرح الطوالع ولا يسلم تعريفهم معنى
النقض فان فيه التعريف بالمجهول وهو من التركيب المجتنب في التعريف
بان الاعم كون الازلي معلوما بالضرورة قبل العلم بالحدوث هو وجوده
لا حقيقته وفيه نظر انتهى قلت ويجاب عن قوله ان اول
الحادث اما هو بانه لم يكن ثم كان لكان سديدا واوردت الفلاسفة
ان قالوا ما مرادكم من تقدم العدم على العالم فان التقدم اما بالعلة وهو باطل لان العدم
لا يكون علة لوجود وايضا فالعلة تجامع المعلول والعدم والوجود لا يجتمعان
واما بالشرف فباطل لان عدم الشيء لا يكون اشرف من وجوده واما بالتقدم بالرتبة

فلانا لو قطعنا النظر عن مبدأ المحدود يكون العدم أقدم من الوجود بالنسبة
اليه لما خرج عن كونه متقدما وبانه لا شيء أسبق من العدم القديم حتى يكون أقرب
اليه من الوجود فلم يبق الا التقدم بالطبع والزمان فاما الاول فيصح تفسير
حدوث العالم به فانه ممكن الوجود لذاته وكل ما كان كذلك فلا يستحق الوجود من
ذاته فلا يستحق العدم فانه له من ذاته وهو أولى فالباطل من ذاته كونه متصفا
بالفعل واما التقدم بالزمان فيمتنع في اصولكم وذلك ان التقدم به لا يتحقق الا
عند حصول الزمان فلو كان عدم العالم متقدما بالزمان لكان واجب الوجود زمانيا
وهو يتقدس سبحانه وتعالى عن الزمان ولكان أيضا الزمان أزليا ضرورة كون العدم
أزليا ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة اذ هو من عوارضها ويلزم من قدم الحركة قدم
الجسم الذي هو من عوارضه وذلك يفضي الى قدم العالم وانتم لا تقولون به
وأجيب بوجهين احدهما منع انحصار التقدم في الخمسة والثاني
انا وان سلمنا الانحصار جدلا فلا مانع من كون تقدم عدم العالم على وجوده بالطبع
وان يكون الحادث هو ما حدث لا يتم دون سبق عدم وان لم يكن العدم علة
له كما قلتم في الواحد مع الاثنين وذلك واضح مما سبق والقول بان الممكن
يستحق العدم من ذاته غلط من قائله بل هو ممكن الوجود لا يستحقه فممكن
العدم وكما لا يستحق الوجود من ذاته والا كان واجبا فكذلك لا يستحق
العدم من ذاته والا كان ممتنعا وسيأتي مزيد بيان لهذا في حدوث العالم
واما القدم فذهب الاكثر الى انه معنى اعتباري يرجع الى سلب العدم
السابق وذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب من الاشعرية الى انه صفة زائدة
وقال الاستاذ ابو اسحاق المرجع الى المعنى الذي كان الله سبحانه منزها
عن المكان والجهة وادعى اتفاق اصحابه على ذلك واحتج عبد الله ان القدم اما ان

يكون

يكون عبارة عن عدم العدم السابق وأما أن يكون عبارة عن شيء آخر مثبت يلزم منه نفي
كون القديم قديما وإنما كان يحصل المطلوب أما الأول فلأن عدم العدم ثبوت
وأما الثاني فظاهر كونه صفة معنى واحتجوا أيضا أن القدم لو كان حقيقيا لكان قدم
القديم يكون ثبوتيا واحتجوا أيضا أن الشيء لا يكون قديما أولا ووجوده ثم يصير
قديما وذلك يقتضي ثبوت القدم ولما انطرقت الشكوك للعقول والى كلات
إذ لا دليل على وجودها ووجود نفي حامر لا عرض لا ذلك واحتجوا أيضا
أن القدم يستحيل كونه نفس الذات ولا يلزم من اختلاف العقلاء في قدم العا
لم اختلافهم في وجوده وذلك باطل فيتعين كونه صفة زائدة واحتجوا
الثنتان كلتاهما على أن الوجوب والإمكان ثبوتيان بأنهما لو كانا وجوديين فإما
أن يكونا واجبين أو ممكنين فإن كان الوجوب واجبا والإمكان ممكنا فيكون
وجوب الوجوب وإمكان الإمكان وجوديين أيضا ويتسلسل وإن كان الوجوب
ممكنا والواجب إنما كان واجبا بهذا الوجوب فإذا كان هذا الوجوب ممكنا
فقد اتصف الواجب بالإمكان فيكون الواجب ممكنا وهو محال وإن كان الإمكان
واجبا والممكن إنما كان ممكنا بهذا الإمكان الذي هو واجب فيصير الممكن واجبا
لأن صفته التي هي الإمكان اتصفت بالوجوب وذلك باطل وكذلك القول في القدم
والحدوث فيقال إما أن يكونا قديمين أو حادثين فإن كان القدم قديما فيلزم
أن يكون للقدم قدم ويتسلسل وإن كان القدم حادثا فيلزم أن يتصف الشيء بنقيضه
والقديم إنما كان قديما بهذا القدم الحادث فيكون القديم حادثا وذلك جمع
بين متنافيين وكذا الحدوث إن كان حادثا فيلزم أن يكون للحدوث حدوث ويتسلسل
وإن كان قديما فيتصف الحدوث بالقدم وذلك جمع بين متنافيين ثم الحادث
إنما كان حادثا بهذا الحدوث الذي هو قديم فيلزم أن يكون الحادث قديما وذلك

لا بفعل. وقد أورد الأصفهاني بعض ما يسر المحقق في المباحث وذلك أن قيل
الوجوب صفة للواجب قلنا إن لزم إمكانه ولا يلزم من إمكان الصفة إمكان الموصوف
فإن الصفة من حيث ذاتها مفتقرة إلى الموصوف وهي ممكنة وأما الموصوف فلا يفتقر
إلى غيره فلا يكون ممكنا والجواب أن إمكان الصفة يستدعي إمكان الموصوف بها
من حيث هو موصوف بها لأنه من تلك الحيثية مفتقر إلى تحقق تلك الصفة له ولا يكون
الواجب مفتقرا ولا ممكنا بوجه من الوجوه وأيضا وجوبه إنما هو باعتبار صفة الوجوب
فإذا كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث إنه واجب ممكنا وذلك تناقض
لا يقال سلمنا لزوم أن الواجب من حيث إنه واجب ممكن ونمنع استحالته
ولزوم التناقض عليه إذ قد يكون للشيء حيثيتان فهو من حيث ذاته واجب
ومن تلك الحيثية ممكن وإمكان الشيء من حيث إنه متصف بصفة لا يقتضي إمكا
نه مطلقا حتى من حيث ذاته لأنا نقول لو كان من تلك الحيثية ممكنا لكان
جائز الزوال منها أيضا فيزول وصف الوجوب عن ذات واجب الوجود فلا يكون
واجبا فيثبت إمكانه مطلقا فيعاد المحذور. فإن قيل نمنع جواز الزوال
من تلك الحيثية لأن الذات علة للوجوب ولا يتخلف المعلول عن علته
فالجواب أن يقال لو كانت الذات علة الوجوب لزم تقدمها على
الوجوب بالوجوب إذ العلة متقدمة على المعلول عقلا وإن لم تتقدم بالوجود
الخارجي وحينئذ يلزم أن يكون لواجب الوجوب وجوب آخر ويتقدم الوجوب على
نفسه وكلاهما محال كذا الأول إلى التسلسل والثاني لكون الشيء علة لنفسه
وأما إن كان الوجوب بغير الذات لزم انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم إمكانه
واجب الوجود وهو المحذور واحتج الفاضل أن الوجوب ولا شك أنه عقلي لأن
أن الوجوب اقتضاء الوجود للذات أي استحقاق الذات للوجود الذاتي ولا إمكان

هو

هو اقتضاء عدم الاستغناء للوجود من حيث ذاته وهذان المعنيان اللذان
هما تفسير الوجوب والامكان سابقان على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اذ
كل منهما سابق على المتصف به اما الاول فلان استغناء الوجود للذات مقدم في
العقل على الوجود اذ الحكم بالوجود للذات فرع عن الحكم بالاستغناء واما
الثاني فلان الافتقار الذي هو حقيقة الامكان سابق على وجود الممكن
فلان الافتقار محوج الى الوجود السابق على وجود الممكن والسابق على السابق
على الشيء سابق على ذلك الشيء فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة
على الموصوف وهو محال فان ورد عليه الوجوب والامكان مناقضان للامتناع
الذي هو عدمي ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان وجوديين
لضرورة التناقض واجيب بان نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي
يكون وجوديا خارجيا واما نقيض ما يكون اعتباريا عقليا فلا يلزم وجوده ذلك
ونحن قلنا ان الوجوب والامكان وما ذكر معهما اعتبارات عقلية فلا نزاع لا يراد
واما البقاء فالصحيح انه سلب وهو اعتباري لا موجود والا لزم قيام المعنى
بالمعنى وان صفاته تعالى باقية فان كانت باقية ببقاء فيلزم قيام المعنى بالمعنى
وان كانت باقية ببقاء الذات لزم انقلاب المعنى حكما لما يقوم به ويكون المعنى الواحد
يقوم بمحلين محال وبطل البقاء بنفسه معنى بان كان ببقاء لزم قيام المعنى بالمعنى
ولزم التسلسل وان كان بغير بقاء لزم نفي الدليل وهو كونه باقيا بلا بقاء
وبطل اذا قلتم البقاء الوجود باق ببقاء فنقول ان الذات باقية بلا بقاء موجود
فيلزم ان يكون سلبيا وهو المطلوب فانعكس عليكم ما اثبتموه من البقاء فالنفي
والقول بان القدم والبقاء موجودان يلزم عليه اما قيام المعنى بالمعنى ان صفات
الله تعالى قديمة باقية واما انقلاب المعنى حكما لما يقوم به واما قيام المعنى بمعنيين

وكل ذلك خلاف المعقول وخلاف قول اهل السنة الاشعرية والبحث في الجواز بما تقرر
في الامكان والبحث في الاستحالة وفي الامتناع انهما لو كانا صفتين موجودتين
لزم قيام الصفة بنفسها اذ المستحيل والنفي ممتنعان بالاتفاق واما
الوحدة فالحق انها ترجع الى السلب وهو امر اعتباري وتقرير ذلك ان الوحدة لو كانت
موجودة فاما ان تكون واحدة او كثيرة ضرورة القسمة العقلية فان كانت واحدة لزم
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وان كانت متكثرة لزم ان يكون الواحد كثيرا لان
الواحد انما كان واحدا بهذه الوحدة فاذا كانت الوحدة التي هو بها كثيرة فهو
كثير وذلك تناقض. **فصل** في الكلام على الجوهر واقوال
العلماء فيه: اعلموا رحمكم الله ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز فان كان
لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد وان كان يقبل القسمة فهو الجسم لكن اختلفوا
هل يسمى كل واحد من اجزائه جسما لان حقيقته عند هذا القائل وكل واحد من
الاجزاء مؤلف وقيل المجموع جسم ولا يقال في الجوهر الفرد منه انه جسم لان هذا
القائل يقول الجسم المنقسم والمجموع منقسم وليس الواحد منقسما وحقيقة
الجوهر ما له حيز وقيل هو المتحيز وقيل هو المستغني عن المحل لا يكون صفة لغيره
وقيل هو القابل للاعراض وقيل ما له حظ من المساحة اي انه اذا تركب من جوهرين
فنسبته منه نسبة النصف وفي ثلاثة فنسبته منه الثلث وكذلك
واعلم ان المتكلمين يقسمون العالم الى جواهر واعراض والحكماء يطلقون ذلك
ايضا ويختلفون في المعنى لان كل موجود ممكن يقسم الجوهر والعرض بغير ما يقسم
به ... فالمتكلمون يقسمون الجوهر بالتحيز وهو كل ما يشار اليه اشارة
حسية بانه هنا او هناك بحسب الاستقلال ثم يقسمونه الى مؤتلف وغير
مؤتلف والمؤتلف هو الجسم على ما تقدم من الخلاف وزعم بعض المعتزلة ان الجسم

في الكلام على الجوهر [illegible]

لابن

لابد ان يكون الجوهر ذا طول وعرض وعمق ولا يتركب من اقل من ثمانية جواهر
وزعم بعضهم انه يكفي فيه ستة اجزاء لحصول العمق من احد الجوانب والخلف
لفظي ثم للجواهر احكام منها قبول البقاء خلافا للنظام فانه زعم انها لا تبقى
والترديد من قبيل هذا المذهب بالنسب والضعف والنقص فلا زالت تنقسم الى
ما لا نهاية له ذهب الفاعل والمفعول به فلا معنى للانكار ومن احكامها انها
لا تتداخل في حيز واحد خلافا للنظام والزم صحة دخول العالم في حبة خردلة
ومن احكامها ان يوجد جملتها من عدمها بنفسها خلافا للقلانسي والكعبي
والشمنية ومن احكامها صحة عدمها جملة خلافا للهوا العرفي الثلاث لانه جاز
وجوده بعد العدم جاز عدمه بعد الوجود وصحة عدم بعضها خلافا للمعتزلة
فانهم يزعمون انها لا تنعدم الا بطريان ضدها وهو الفناء وهو معنى قائم
بنفسه ونسبته الى الجميع نسبة واحدة فلا تنعدم الا جملة وهذا باطل فان
الفناء عدم محقق ومن احكامها انها متماثلة في الصفات النفسية وهو مذهب
المحققين من المتكلمين والقائلين بالنفس وقول الاعراض والجسمية وان تباينت
بصفات المعاني كلها والنظام خلافا للنظام ايضا ومن احكامها انها لا تثبت
في العدم خلافا للمعتزلة وكثير من المعتزلة فانهم يزعمون ان جميع الحقائق جوهرية
كانت او عرضية ثابتة في العدم وان الفاعل لا يؤثر في سوى اعطاء الوجود
والوجود عندهم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم وهو لا يلزم قدم العالم لان
الحقائق اذا كانت ثابتة في العدم فالفاعل لا يفعلها الثبوت ما لانه تحصيل
للحاصل والوجود بنفسه لا يخلو اما ان يكون ثابتا ازلا او لا يكون ثابتا فان لم يكن ثابتا
كان ممتنعا عندهم والفاعل لا يفعل الممتنع وان كان ثابتا فلا يقبل الوجود وهو
لا يقبل الوجود فليس له من الفاعل شيء فلم يبق للفاعل تاثير ما اثر او فان قيل

اثر من اتصافه بالوجود قلنا الاتصاف شيء او ليس بشيء اي ان لم يكن
شيئا فلم يفعل الفاعل شيئا وان كان شيئا فاما ان يكون ثابتا في العدم اولا وعلى
التقسيم المذكور في الوجود واعلم ان الناس قد اختلفوا في الجوهر الفرد
وهو الجزء الذي لا ينقسم اصلا فذهب اهل الحق الى ان الجسم مركب من جواهر لا تنقسم
ونحن نذكر من ادلته ما انتهى اليه علمنا الا ان نعقبه بما للناس في ذلك من الخلاف
احدها كون الجسم من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا قال الشيخ ابن عرفة لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف والعجز
لدقته لا لمرتبة المحال وهذا مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن
تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وقيل مركب من اجزاء غير متناهية
صغار لا تنقسم اصلا وهو قول بعض القدماء والنظام من المعتزلة وقيل غير متالف
من اجزاء بل هو متصل كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو
مختار محمد الشهرستاني وقيل كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه
كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب الحكماء
وحجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد
ومن ثم لا قامت به وحدته والقسمة بانقسامه وهذا فيه نظر لانه تفرق في
الوحدة من الامور الاعتبارية لا وجود لها في الاعيان واحتجوا ايضا بان كل منقسم
يتميز مما فيه اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل منفردا بعدد
تلك الخواص العارضة لها فان مقطع النصف غير مقطع الثلث مثلا فان مقطع
النصف موصوف لها صفة النصفية ولا يتصف بها الا هو وكذا مقطع الثلث
والربع واذا كان لكل مقطع خاصية بالفعل وعندهم ان اختصاصه بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل بل هو حصوله بالفعل واحتجوا

ايضا

ايضا ان هوية القسمين انما حصلت بالتقسيم اذ كانت حاصلة قبل التقسيم
فهو المطلوب وربما كان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين وعلى
هذا لو شق بعوضة بواسطة ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده
بالنقض ويثبت ان كل جسم ليس بسيطا واحدا في نفسه بل مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا
تنقسم واحتجوا ايضا بانه لو كان واحدا لجاز قيام الضدين به كحركة وسكون
وسواد وبياض قال ابن عرفة ويرد بان ذلك انقسام بالفعل عندهم واذا ثبت
ان فيه اجزاء لا تنقسم فهي متناهية وربما كانت ذات اجزاء اخر فيكون الجسم
مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل كثرة فالواحد فيها موجود فالواحد من تلك
الاجزاء التي هي غير متناهية اذا ضم الى غيره فان لم يزد المقدار لم يعد ثانيا لبعضها
عظما وان زاد كان ثانيا لبعضها سببا للمقدار ونسبة المقادير بعضها الى البعض
كنسبة الاعداد التي تركبت منها تلك المقادير فاذا كانت نسبة المقادير
نسبة متناه الى متناه وجب كونه في اعدادها كذلك قال ابن عرفة قوله
ان لم يزد المقدار لم يعد ثانيا لبعضها عظما قال فيه الطوسي ان لم يزد المقدار لزم تداخل
الاجزاء واحتجوا ايضا بانه لو كان جسم لا يتناهى لامتنع ان يصل الى اخره
الا بعد الوصول الى نصفه ولا يصل الى نصفه الا بعد الوصول الى ربعه واذا كانت
الاجزاء لا تتناهى لا يصل الى اخره ابدا واحتجوا ايضا على ان الجسم مركب
من اجزاء متناهية انه لو كان جسم مركب من اجزاء لا تتناهى لزم وجود ما لا نهاية
له محصورا بين حاصرين وهما طرفا الجسم فالزموا ان النملة اذا قطعت جسما
انها قطعت ما لا نهاية له فانتفى من القطعة فعقل النملة ثم قطعتها من حيث
عدد كم فيه فيما يحاذي الجسم وربما تصل اليه ويلزم انها قطعت ما لا تتناهى
وهو محال ذكره المقترح والامدي واحتجوا ايضا بان النقطة موجودة بالاتفاق

وهي لا تقبل القسمة فإن كانت جوهرا إنما هو عين ما هو المطلوب وإن كان عرضا
لم ينقسم محلها وربما انقسمت بانقسامه واحتجوا أيضا بأن الحركة الحاضرة
غير منقسمة وربما كان الحاضر حاضرا بأسره إذ لو أمكن أن يحصل في الحال شيء من
الحركة وربما امتنع أن يصير ماضيا ومستقبلا لأن الماضي هو الذي كان حاضرا في الآن
وفرغ والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولما لا يحضر فلو لم يكن شيء منها حاصلا
في الحال لامتنع أن يكون ماضيا ومستقبلا فيلزم نفي الحركة أصلا وهو محال لأنا ثم
نقول الذي وجد منها في الحال غير منقسم انقساما بحيث يكون أحد نصفيه قبل الآخر
وربما لم يكن كل الكائن حاضرا بل هذا خلف فإذا ثبت هذا فنقول في ذلك
الجزء الذي لا يقبل القسمة تحصل بعده جزء آخر لا يقبل القسمة وكذلك الثالث
والرابع فثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة الذي يكون
أحد جزئيه سابقا على الآخر وأما بيان أن الأمر كذلك في الزمان فلأن الآن
الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وربما لم يكن حاضرا
وإذا عدم يكون عدمه دفعة وأحد نصفيه العدم متصل بآن الوجود وكذلك القول في
الآن الثاني والثالث فإذن الزمان مركب من أجزاء متتابعة كل واحد منها لا يقبل
القسمة وإذا ثبت هذا فنقول القدر الذي يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذي
لا يتجزأ من الحركة في زمان لا يكون منقسما وربما كانت الحركة في نصفه سابقة
على الحركة من نصفه الآخر فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وذلك الآن من الزمان
منقسما وهو محال وإذا لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد وفي الفصل الرابع في أن بعض
المحققين سلموا أن وجود حركة لا تتجزأ مستقلة ووجود متحيز لا يتجزأ وهذه
برهانية فإن الحركة موجودة في الثانية ووجود جزء من الزمان لا يتجزأ مستقلة
ذلك وهذه حجة تبنى على اعتقاد الخصم أن الزمان موجود والمتكلمون بروز الزمان

اعتبارية

اعتبارا فواحد بحسب الحكماء على نفي الجوهر الفرد بان كل متحيز فيمينه غير يساره
والوجه المضيء منه غير المظلم فانفعال ذلك تتغاير وجهيته لانهما ان كانا جو
هرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما الثاني لو فرضنا خطا من اجزاء اشفع
فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر جزء وتحرك كل منهما نحو وتحاذيا فلا بد التقيا ملتقى
الجزئين فيلزم ان ينقسم الثالث كلما قطع السريع فيه جزءا قطع البطي
جزءا اقل والا لزم ان يتساويا وفيه مع جزء ويقع من ذلك فيلزم ان يكون للبطي لاجل
تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان كطلعة
ملتبة من الطرفين كل بنصفه فيكون له من الطرفين نصفه فينتصف الجزء المتوسط ومن
برهان اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه وهو يقتضي ذلك الخامس اذا
فرض خط من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار
فان انتقل الى ما فوق الثاني فهو محال لان الجزء الثاني قد انتقل الى حيز الجزء الاول
وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث فقد قطع جزءين في حين ما قطع تحته جزءا واحدا
فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا
قطع الجزء جزءين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان
حركة الجزء مقدار نصف حركة جزء ما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام
الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس الجزء ان كان ذا جانب فاذا
انضم باجزاء وقعت فيه فرج لانضمام اجزاء مثله فيلزم الانفصال وان كان غيرها ظهرت
فيه زوايا فينقسم السابع اذا دارت الرحا فقطع الطوق العظيم
جزءا فالصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا فاذا فيتساويان
الصغير والكبير او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فتتفكك اجزاء الرحا فان
المفترض احتجوا ايضا بان الخط المركب من اجزاء فردة لا بد ان يلاقي ما فيه وسطه

جوهرين من جانبين فان كان ما يستر احدهما بعين ما يستر به الآخر فهو محال وان كان
يغيره فهو تسليم القسمة والجواب ان الجوهر يجوز عندنا ان يماس بستة
جواهر هو واحد وان ادعيتم انه محال ضرورة فنحن نمنع العلم في ذلك وان ادعيتم
نظرا فبينوه والجهات عندنا امور اضافية والشيء الواحد قد يتصف بتلك الاضافات
وفيه عليه قدح اذ نقول اذا فرضنا جرما مقدارا مقدار خمسة وما هو ستة اجزاء
مماثلة له في القدر الى نصف ذلك فانه باتفاق وان تعينتم الجزء فيكون مماسة
الستة خمسا على مقدار ستة مرات وذلك محال وفرق اخر بعضهم
الغاصين عن هذا السؤال بانه لا يكون جزء بين جزئين وهذا محال اذ يلزم منه
نفي الجسم الطويلة والعريضة في ذلك وكذا الكبير واحتجوا
ايضا بان الجوهر اذا وقع على ملتقى جوهرين قد قسم باعتبار ملاقاته
من جهة واحدة والجواب ان يكون الجوهر على جوهرين محال عندنا ولا يصح
ان يلاقي الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين اثنين واحتجوا ايضا
بان الخط المركب من تسعة اجزاء مثلا اذا قسمناه بنصفين وبين يلزم ان نقسم
الوسط نصفين لتعتدل القسمة والجواب ان ذلك لا يقبل القسمة
عندنا ولا يصح قسمه بنصفين بل عندنا اذا كانت اجزاؤه تسعة واحتجوا
ايضا على الطفرة بوجوه منها اولا اذا فرضنا سفينة تجري في البحر
وراكب فيها يقطعها فانه يصل الى اخرها ولولا الطفرة لما وصل الى اخرها اذ
كل حين يضع رجله فيه فقد قطعته السفينة فلا يمكن ان يصل الموضع الذي
هو فيه وانفصالو وضعنا في وسط بير طوله مائة ذراع خشبة فيها حبل
وفي ذلك الحبل دلو في البير ثم اخذنا كلابا ثم ربطنا حبلا طوله خمسون ذراعا
فاخذنا الحبل الذي في وسط البير بالكلاب فانا نجر حول الكلاب الى اعلا البير وحول

الدلو

الدولاب فقطع الدولاب بالحركة الواحدة مائة والكلاب خمسين وهذا يلزم منه
الصغرى ساكنة وايضا الرحى تتحرك ودائرة القطب لا تنتقل ودائرة
المحيط في الزمن الذي قطعت الدائرة الصغرى فقطعت فيه الدائرة الكبرى
ولولا الصغرى لم يستقم ذلك والجواب عن الجميع بعرض تفاوت الحركات
باعتبار ان اجزاء الجسم كبير تتخلله حركات سكنات وما خرى تتوالى وهذا ظاهر في
السفينة وفي الجلجل والرحا وما تشاهد في الرقاص عند الحركة
في المحيط وبطء الحركة فيما يلي القطب وما دليل اعظم من المشاهدة انتهى كلام
المقترح وفيه اختصار قال الشيخ ابن عرفة المغفر عنه ان ادلة الحكماء
انما تنتج في الجزء الموجود في الذهن لا في الخارج وادلة المتكلمين على الجزء الموجود
في الخارج فهي سالمة عن معارضتهم انتهى وقال الحكماء عالم الطبيعة المنقسم الجسم
متصل في نفسه يقبل انقسامات لا تتناهى والقابل لها ليس هو الاتصال لانه
يعدم عندها والقابل غير المقبول مع شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى
هيولى ومادة وما نشاء الاتصال صورة وبعض احكام هذا سبق قال المتكلمون
الموجود اما متحيز او قائم بالمتحيز او لا متحيز ولا قائم بالمتحيز فالمتحيز هو الجوهر
والقائم به هو العرض والذي ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز هو الباري وصفاته
والحكماء يقولون العالم ينقسم الى الجواهر والاعراض ويوافقوا المتكلمين
في اللفظ وخالفوهم في المعنى فانهم يعنون بالعالم كل موجود بما خرج عنه الوا
جب والممكن والقديم والحادث والمتكلمون يخصونه بالممكن الحادث والحكما
يفسرون الجوهر بالموجود لا في موضوع وهو اعم من المتحيز والعرض بالموجود
في موضوع وهو اخص من القائم بالمتحيز وبيان ذلك ان الموجودات عندهم ثلاثة
اقسام اما محل واما حال واما لا حال ولا محل كالجواهر العقلية عندهم وهي النفوس

البشرية والعقول السماوية والمدبرات العلوية التي تدبر الاجسام الفلكية
وهي النفوس الفلكية وما ليس مدبرا ولا مؤثرا وهي الماهية الملكية
والشيطانية ثم الحال ينقسم الى ما يقوم الماهية ما حل فيه والى ما لا يفتقر
والمحل ايضا ينقسم الى ما يتقوم ويتقوم بما حل فيه كالنطفة اذا حلت فيها صورة
البشرية فانها لا تبقى نطفة بل حقيقة اخرى وكذلك الفضة اذا حلت فيها صورة
الخزف لا تبقى فضة بل ماهية اخرى فسموا المحل المتقوم بالهيولى والمادة والحال المقوم
صورة وسموا المحل الذي لا يتقوم بما حل فيه موضوعا كالثوب بالنسبة الى السواد
والبياض وسمى الحال فيه الذي لا يقوم الماهية بالعرض فقالوا على هذا ان كل موجود
اما ان يكون في موضوع او لا فان كان في موضوع فهو عرض وان لم يكن في موضوع فهو جوهر
فجا الجوهر في اصطلاحهم اعم من الجوهر في اصطلاح المتكلمين فان الهيولى
والمادة عندهم جوهر لانه موجود لا في موضوع والصورة ايضا جوهر فانها وان
كانت في محل فان محلها ليس موضوعا بل مادة وهيولى ومجموع الهيولى والصورة
ايضا جوهر لان ذلك موجود لا في موضوع والموجودات التي ليست متحيزة ولا قائمة
بالمتحيز من جملة الجواهر لان كل واحد منها موجود لا في موضوع وجا العرض في
اصطلاحهم اخص من العرض في اصطلاح المتكلمين من وجه فانهم يسمون بعض
الحال الموجود صورة والمتكلم يسمي الجميع عرضا واعم من وجه فانهم يعدون
النسب والاضافات من الاعراض والمتكلمون يقولون انها اعتبارات عقلية
ويقسمون الاعراض الى تسعة اقسام الاول الاين وهو كل ما يقتضي
نسبة الشيء الى محله كالكون الثاني المتى وهو نسبة الشيء الى زمانه
الثالث الوضع وهو الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الاشياء بعضها الى
بعض وبين اجزائه والخارج كالانتصاب والتربيع وكون الشخص راكعا او

ساجدا

ساجر الرابع الملك وهو نسبة الشيء الى ما يلابسه بحيث يتحرك
بحركته كالتقمص والتعمم الخامس الاضافة المتكررة كالاخوة والابوة
والبنوة السادس ان يفعل وهو صفة التأثير كالحار في اسخان السابع ان
ينفعل وهو صفة التأثر ككون المسخن مسخنا ثامنها الكيفية وهي عبارة
عن الهيئة التي لا تقتضي قسمة ولا نسبة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبو
سة قال الشيخ عز الدين في شرح المعالم الكيف هيئة قارة لا يوجب تعقلها
تعقل امر خارج عنها ولا قسمة ولا نسبة بين اجزائها واجزاء حاملها فقولهم
هيئة تخرج الجوهر وقولهم قارة تخرج المتى وان يفعل وان ينفعل وقولهم ولا قسمة
تخرج الكم وقولهم ولا نسبة بين اجزائها واجزاء حاملها تخرج الوضع قالوا
وهي على اربعة اقسام كيفيات الكميات كالزوجية والفردية والاستقامة
والانحناء والطول والعرض والتسطيح والتخطيط والتجسيم والتقعير
والتحدب وثانيها ما يوجب استعدادا شديدا لا انفعال ويسمى لا قوة كاللين
الموجب للانفعال بسهولة وليس امرا عدميا كما ظن بل هو امر وجودي وانما
لم يكن اسم محصل عبر عنه بسلب مقابله ثالثها الهيئات القارة في النفوس
وهي اما عسيرة الزوال او سريعة الزوال فالاول الملكات كملكات العلم والكتا
بة وليست عبارة عن احضار الانسان المعلومات بل ان تكون له قدرة على احضار علومه
من غير كلفة ولا تروي كملكة الكتابة ولسائر الصنائع والثانية تسمى احوالا
كمرض المرء وصحته ولا اختلاف بين هذين القسمين بالعرض لا بالذات كما ظن
لان هذه الهيئات اذا رسخت سميت ملكات واذا وهت سميت احوالا رابعها
كيفيات المحسوسات وهي اما راسخة او غير راسخة فالاولى كحرارة النار وحلاوة
العسل والثانية اما سريعة الزوال وتسمى انفعاليات لانفعال موضوعاتها بها

كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة الزوال كلوحة الماء وهي ايضا انفعالية بوجه
آخر وهو انفعال الحواس فهي اذن اربعة انواع ووجه الحصر ان الهيئة الراسخة
اما ان تكون مختصة بالقار او لا، الاول كيفيات الكميات والثاني اما ان تتعلق
به الذات والكائنات او لا، الاول المحسوسات والثانية اما ان توجب كمالا او لا، الاول
الملكات والثاني الانفعالات انتهى النوع التاسع الكم وهو كل صفة يصح باعتبارها التقسيم
وينقسم الى متصل ومنفصل فالمتصل كالثابت للخطوط والسطوح والاجسام
والمنفصل كالثابت للعدد وينقسم ايضا الى قار وغير قار فالقار كالخط مثلا
جسما وغير القار كالثابت للزمان والحركة، قال الشيخ ابو الربيع وقسم
الحكماء الجوهر باصطلاحهم الى بسيط ومركب قالوا والبسيط ينقسم الى ما هو جزء المركب
والى ما ليس كذلك والجزء ينقسم الى حال في غيره وهو الصورة والى محل وهو المادة، وما
ليس بجزء ينقسم الى مجرد عن المادة ومتعلق بها وهو العقل والى ما ليس كذلك وهو
النفس فان لها علاقة بالتدبير والمركب ينقسم الى ما لا نفس له كالجماد والى ما له
نفس وهو ينقسم الى نام وغير نام والثاني الفلك والاول اما ان يكون له حس
او لا والثاني النبات والاول الحيوان والحيوان ينقسم الى ناطق كالانسان
وغير ناطق كالاعجمي قال والواحد الجوهر اذا جنس الاجناس لاشتراك بعض
ثنائية العرضيات والانسان نفسه نوع الانواع لاختلاف بعضه الا بالعرضيات
كالحبشي او الاصناف والاشخاص كانقسام الانسان الى الترك والحبشي والزنج
وغيرهم قلت ويرد عليهم على مقتضى هذا التقسيم على اصولهم اشكالات
ثلاثة، الاول ان الجوهر لو كان جنسا لهذه الانواع لكان امتياز بعضها
عن بعض بالفصول الذاتيات والفصول مقومات فكل نوع منها مركب من الجوهر به
وما تميز به عن غيره من الانواع فتكون كلها مركبة وقد زعمتم ان بعضها بسيطا

الثاني

الثاني أن أنواع الجواهر جواهر فصولها مقومات لها ومقوم الجوهر جوهر
فالفصول جواهر وإذا كانت جواهر فقد شاركت أجناسها في الجوهرية وامتازت
عنها بما به يفصل أيضا ما امتازت به فيصل أيضا ركنا في الجوهرية ويتنازع الكلام في
ذلك كالكلام فيما قبله ويتسلسل الثالث أن فصول الجواهر إذا كانت
جواهر فإما أن يكون مساوية للأنواع أو أخص منها أو أعم والأول باطل لأن
المساوي للنوع يكون أحد الأنواع الداخلة تحت الجنس المنحصر وأحد النوعين لا يقوم
بالآخر والثاني باطل أيضا لأن النوع لو كان أعم من فصله لم يكن الفصل كافيا في فصله
والثالث واضح البطلان وأجيب عن الأول بجواز انقطاعه وهو
أن الجوهر نوعه في شخصه فيكون منفصلا بذاته عن المركب وعن الثاني بمنع
وجوب أن يكون لكل فصل من المركبات فصلا بل يجوز أن يكون مقوم الشيء مساويا له في
الجنسية وعن الثالث باختيار أنه مساو للنوع ولا نسلم أنه يلزم من أنه
مساو للنوع أن يكون مساويا لجنسه بأنه عندهم مركب من ذلك والنوع مركب منه
ومن الجنس فلم يقع أحد النوعين المنحصر فيه وتميز بذلك قالوا والجوهر المقول على
هذه الأنواع الخمسة مقول بالتشكيك لامتناع قبوله الأشدية والأضعفية الذي
هو من خاصة المشكك وقد ذهب بعض الأوائل إلى أن جنس الأجناس
واحد وهو الموجود ورد عليه بأن شرط الجنس أن يكون مقوما لتواطئه والموجود مقول
بالتشكيك فلا يكون جنسا وشرطه أن يكون داخلا فيما يحمل عليه بحيث يتوقف فهمه
عليه قالوا ولا يمتنع فهم حقيقة الموجود من كثافته يدرون فهمه فلا يكون جنسا
وقال بعضهم الأجناس العالية اثنان الجوهر والعرض قالوا لأن كل موجود
إما في موضوع أو لا والأول العرض والثاني الجوهر وهذه قسمة حاصرة وقال
بعضهم الأجناس أربعة الجوهر والمضاف والكم والكيف قالوا لأن الموجود إما

ان لا يكون قابلا للقسمة او النسبة او يكون كذلك والاول اما ان يكون لنفسه
موضوع اولا والاول الكيف والثاني الجوهر والثاني من اصل التقسيم فقابل
القسمة هو الكم وقابل النسبة هو المضاف وادرج تحت المضاف الاين والمتى والوضع
والملك وان يفعل وان ينفعل ومما ينسب الى المتكلمين كابن سهل واتباعه
ان المقولات منحصرة في مقولة الجوهر ومقولات العرض التسع وليس لهم على الحصر
دليل سوى الاستقراء وهم معترفون بعدم بعضها من الاعراض كالقدم وسنعبره
ان شاء الله قال ابن التلمساني والمتى حصول الشيء في الزمان وذلك اما فيه
وانما في طرف الزمان فما كثير من الاشياء يقع في طرف الزمان اي في ان من الانات
والفرق عندهم بين الان والزمان ان الزمان يقبل التجزئة والان لا يقبلها
وليس بقار ونسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وكما انقسم الاين الى
حقيقي وهو المساوي لمقدار الكائن فيه ومجازي وهو ما هو اوسع منه فيقول الماء
في الكوز اذا كان زمانا حقيقته وزيد في البيت وفي البلد في كل مجاز انقسم المتى
انقسم المتى الى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده وما يفضل
عنه كقولك كسوف الشمس في شهر كذا او بعض عنه كقولك كسوف الشمس
في يوم كذا او شهر كذا او سنة كذا والفرق بين الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي
ان المكان الحقيقي لا يمكن ان تنسب اليه اشياء كثيرة فيكون مكانا لكل واحد
منها على سبيل الحقيقة اذ احد التداخل لان الواحد وقال ابو حيان الوضع
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان
يكون بعضها موازيا او اي او بالقياس الى بعض اجزائه ونسبة الاجزاء بالقياس
الى امور اخرى خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما متمكنة حاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والتربع والانحناء فان

القطب

العقب وكون الجميع بحيث يكون اجزاؤه بعضها الى بعض هذه النسبة هو
الوضع فان قيل باختلاف مذهب الشارحين من المحققين في تعريفهما تختلف حال القيام وال
والقعود ثم ان الوضع يطلق بالاشتراك لثلاثة معان ذكر منها ما يعرف وكما حكى
ابن سينا رحمه الله والاستاذ انه يشترك في الوضع نسبتان كما يعرف الثاني
ما يقال على الكم المتصل وذلك ما يعرض للكم المتصل من كونه بحيث يمكن ان يعرض له
اجزاء متصلة ويشار الى كل واحد منها انه اين هو من صاحبه وهذا الوضع قريب من
الوضع الذي هو المقولة والفرق بينهما هو انه ليس للكمية واجزائها المعروضة جهات
بذاتها بل بسبب وجودها للجسم واما الجسم واجزاؤه المعروضة فلها جهات
بذاتها واما الثالث مما يقال عليه الوضع فهو كل ما يكون في جهة معينة بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال انه ذو وضع سواء كانت له اجزاء بالقوة
او بالفعل او لم تكن فعلى هذا يكون للنقطة وضع اذ يمكن ان يشار اليها اشارة حسية
واما الاضافة فهي النسبة المتكررة وهي الهيئة التي تعقل ماهيتها بالقياس الى تعقل
هيئة اخرى وتكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالنسبة الى الهيئة الاولى سواء
كانتا مختلفتين كالابوة والبنوة او متفقتين كالاخوة وليس كل نسبة اضا
فة بل النسبة التي هي الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
امر اخر لكن ذلك الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فا
لنسبة التي توجد فيها الطرفان هي نسبة هي اضافة والتي يوجد فيه احد الطرفان
هي لا اضافة فصل العقب وابن التلمساني وقد تعرض لا اضافة للمقولات
كلها فعروضها للجوهر كالاب والابن وعروضها للكم المتصل الصغير والكبير
وعروضها للكيف كالاحر والابرد وعروضها للمطاف كالاقرب والابعد وعروضها للما
بين كالاعلى والاسفل وعروضها للمتى كالاقدم والاحدث وعروضها للوضع كالانتص

انتظارا والحياة وعروضها الملك ان كسا والا عري ومن وضعها للفعل ان افصح
ومن وضعها للانفعال ان اشتد تفطيطا ونسيما والملك وهو الهيئة الكاملة للشيء
بحسب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه
ذاتي كمال الخلقة عند ابتدائها ومنه عرضي كمال الانسان عند نبيه وحداثته والعرض عند
انتهائها قال ابن التلمساني وفي هذه المقولة نظر لحصول التمييز في اول
الاحاطة اما بكل الشيء كمال الخلقة عند ابتدائها وهو ذاتي او احاطته ببعضه وهو عرضي
كمال الانسان عند نعمه وكون العريس مستقيما بالحيا والشرط الثاني ان ينتقل بـ
انتقاله فلو وجد احدها بدون الاخر بان ينتقل بانتقاله ولا يحيط به كما لو وضع القميص
على راسه او كان محيطا به ولا ينتقل بانتقاله كالجالس في الخيمة فليس بملك وفي
بعض من هذا الجنس بالجدة والوجدان ايضا والوجد يرجع الى المقولة ايضا قال الله تعالى
اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم انتهى كلام ابن التلمساني وهو ملخص من كلام
القطب وشرطه ان يعتقد بكون له تعلق بالذات بل لا بد ان يتجدد وينصرم
مثل التسخين ما دام يسخن لانه اذا حصلت السخونة مثلا بقول التسخين بعض حينئذ
من مقولة الكيف بل لو بقيت لا تزول وشرطه ان ينفعل ايضا دوام ذلك
الانفعال كالتقطع ما دام الشيء متقطعا لانه اذا حصل وانتهى صار من مقولة
اخرى وهي التي تقتضي النسبة سبعة اقسام الاين والمتى والمضاف والملك وان
يفعل وان ينفعل والوضع وقد جمعت هذه الاجناس العشرة مع امثلتها
وهو الجوهر فقلت من الطويل زيد الطويل الازرق ابن مالك • في بيته بالامس كان متكي •
بيده غصن لواه فالتوى • فهذه عشر مقولات سوى •
وجمعها بعض الاذكياء في بيت واحد وهو
قمر عزيز الحسن الطف مصره • لو قام يكشف غمتي لما انثنى •

ومراده بالنامي الجوهر ويعني بالكم والحس الكيف والنطق ما ذكره عنه ومحصله ما بين
وفي الوضع ويكشف أن يفعل ويعني الملك وانثني أن ينفعل انتهى كلامه بعض
قال رامي البحث يعني الكم إما أن يقبل القسمة وما يكون بين ما جزئين
حد مشترك وهو العدد وإما أن يتصل وهو القار وهو إما أن يقبل القسمة في جهة
واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في الثلاث وهو الجسم قال الشيخ
شرف الدين الكم عبارة عما يقبل التفريق لذاته وينقسم إلى متصل وهو ما يكون بين أجزائه
حد مشترك أي تتلاقى عنده وتتصل باعتباره كالنقطة الواقعة بين النقطتين
في الخط وكالآن بين الماضي والمستقبل وإلى منفصل وهو ما لا يكون بين أجزائه
حد مشترك كالعدد والمتصل ينقسم إلى قار كالخط والسطح والجسم التعليمي
والمراد بالتعليمي الذي مجرد الطول والعرض والعمق بدون مادة وغير القار
الزمان انتهى وأشار بهذا إلى اصطلاح العلماء في التقسيم وذلك أن الجوهر إما أن
يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى أو حالا وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا
يكون حالا ولا محلا وهو المجارد كالنفوس والعقول وأما مذهب الأشاعرة ففي
تقدم أن الجوهر هو المتحيز فإن كان يقبل القسمة فهو الجسم على الخلاف المتقدم
هل هو جسم أو جسمان مثلا أن تركب من جوهرين وهي الصورة التي سموها جوهرا عند ما
عرض وجميع ذلك حادث كما سيأتي إن شاء الله أشرنا إلى التقسيم الذي اختلفوا
فيه واحتج المتكلمون على نفيه بأن كل موجود إما أن يكون متحيزا وهو الجوهر أو
قائما بالمتحيز وهو العرض أو لا متحيزا ولا قائما به وهو الله تعالى واعترض
بأن ما انتهى إليه التقسيم ليس هو نفس ذاته تعالى ولا صفاته واحتجوا أيضا
بأنه لو كان موجود خارج عن العالم لكان مشاركا للباري جل وعز في أخص
وصفه وهو التنزه عن الأحياز والأوضاع والأشكال والمقادير ولكن إن صح

ضعيف بان التعدد معنى لا اجزاء ولا اوضاع امر سلبي واخص وصف الشيء لا يكون
سلبيا واحتجوا ايضا بان اخص وصف الباري صفة توجب له التعدد فلو
تعدد غيره فاما ان يكون باعتبار مشاركته في ذلك الاخص او باعتبار غيره فان
كان الاول لزم مماثلة واجب الوجود وهو محال وان كان الثاني لزم تعليل حكم واحد
بعلتين وهو محال وهذا ايضا ضعيف بان التعدد امر سلبي والسلب لا يكون اخص
ولا يكون معللا بالاخص ولا بغيره فبطل هذا الكلام واحتجوا ايضا بان
ما قام الدليل على ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا فلو تعدد غيره من جهات
الممكن للزم ان يكون واجبا وهو محال لقيام الدليل على وحدة الواجب وبيان الملازمة وم
انتفاء الامكان يعني تعذر اثبات التعدد من جهتين احدهما ان الامكان يستدعي
جهات التقابل في الافراد والاشكال والازمان والمحال اذ انتفى الكل لم يعقل وجه
الامكان للتعلق اذ كل ممكن لا بد ان يتعلق به تخصيص واجب الوجود فلو تعدد
من جهات التخصيص الممكنة ما يتعلق به تخصيص بالفعل فيمتنع ان يكون
ممكنا وهذا مرتفع فانه لم يتخصص جهات التقابل في الممكنات في العقل وتقابل في
هذا الممكن المعروض وجوده وعدمه ثم الجهات تدل على امكان الوجود
والعدم وعدم الدليل لا يلزم منه عدم المدلول ولو فرض موجود اخص من الاجسام وهو
مختص بزمان يجوز تقدمه عليه وتاخره عنه صح ان يكون مخصصا بارادة المخصص
بلا نفي الامكان قال ابو حفص ونحن نقول لزم بعض الحذاق يقال الدعوى
موجود قديم لا متحيز ولا قائم سوى الله تعالى اما ان يكون من باب العلة والمعلول في
ترتيبه العلة فهو باطل كما سنبينه واما ان يكون على خلاف ذلك وهذا يبطله
دليل السمع القاطع بان الله كان ولا شيء معه وذلك الدليل هو الاجماع فلا قديم الا
الله سبحانه وصفاته وان كان الخصم ادعى انه ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز حادثا فهو

باطل اين

بل كل أيضا لأنه إما أن يدعي تناهيه أو عدم تناهيه وعدم انتفائه مع الحوادث منتف
بأن إذ لا أولية تنافي عدم النهاية وعدم النهاية تنافي الأولية وإن ادعي تناهيا
فلا بد أن يكون في ناحية من العالم وحينئذ فإما أن يكون قار أيضا أو متنقلا فمنتف
بأن كان لا أول فهو ساكن وإن كان الثاني فهو متحرك والحركة والسكون من صفات
الجواهر فهو إذن جوهر فلا واسطة بين الجواهر والأعراض وهذا حسن انتهى
واحتج الفلاسفة بأن أحوال النفس الناطقة منافية لأحكام سائر الأجسام
فدل على أنها خارجة عن حكم الأجرام فقالوا نرى كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال
والأفكار العقلية تنمو عند الاستعمال ونرى للإنسان خاصية لا تحتاج لتعلمه من
القوة إلى الفعل إلى التعليم الرعي ذلك ونحن نقول أما المانع من اختصاص بعض الأ
جسام بأعراض لا توجد في غيرها وكيف يستقيم منكم مثل ذلك وعندكم في خواص
التركيب من العجائب ما لا يحصى كثرة وفرع في العقلاء أن حجر المغناطيس يختص بجذب
الحديد دون سائر الأجسام فلم ينتفع بذلك في طلب العلو والمعتمد لهم في
هذه المسألة أن قالوا إدراك المعاني الكلية لا يصح أن يكون متحيز إذ كل متحيز قابل
للقسمة فلو كان المتحيز لا نقسم عند انقسامه وذلك باطل فتعين قيامه بغير
متحيز وهذا مبني على أصلهم في إبطال الجوهر الفرد وقد تقدم إبطاله قال الشيخ
شمس الدين سلمنا أن كل متحيز قابل للقسمة لا أنه قابل للقسمة عند حلوله فلم لا يمنع
أن يقوم العرض بالواحد وعند انقسام محله لا ينبغي كما يقول في هذا الشيء عرض القا
ئم بالحق إذن إن هذه المسألة من مواقع العقول ولا يلزم من الشك فيه ذلك الشك
في حدوث العالم فإذا ثبتنا حدوث الأعراض والجواهر وثبتنا افتقارها إلى الواجب
قدم وأنه يصح منه بعثة الرسل وتبينا وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أمكننا
أن نستدل على حدوثها ذلك بالسمع سواء عقلنا ماهيته أو لم نعقل وفي الحديث

كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون عليه فاعلمه . تتمة

قال الاسفرايني الجواهر غير مركبة من الاعراض خلافا للنظام والنجار ودليلنا لو تركبت
من الاعراض لما قامت بها عرض لامتناع قيام العرض بالعرض وفي المحصل قال ضرار والنجار
ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولا بد
لتساويه في التعميم اما في التحيز وتباينها بالوانها وطعومها وروائحها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز وهي متماثلة كما تقدم خلافا للنظام والنجار بناء على
قولهما اذ هي لو تركبت من الاعراض المختلفة فهي مختلفة وقد تقدم ابطاله وعمدة
المتكلمين ما تقدم في اول الفصل وفي المحصل لا جسم مركبة خلافا للفلاسفة
لنا ان الجوهر حاصل في الحيز وذلك لا يعقل في العرض وانما يعقل في الجواهر اهـ

وصل تقدمت احكام الجواهر والاعراض ونتكلم الان على احكام
العرض فمن احكام العرض استحالة قيامه بنفسه خلافا للبصريين في اثباتهم ارادة
حادثة لله لا في محل وللجهمية في اثباتهم علوما لله حادثة لا في محل وهذا محال لانه لو
قام العلم مثلا بنفسه فان لم يعلم به بطلت حقيقته اذ خصوصيته ذلك وان علم به
فالعالم به ان كان غيره لم يخل عن سفسطة وان كان نفسه فيلزم ان كان كذلك يعلم
عالما بنفسه لا بعلم زائد عليه وذلك مما يؤدي الى ان يكون السواد اسود لذاته
وفيه ابطال الاعراض جميعا وذلك يؤدي الى ابطالها لان قيامها بنفسها فرع وجودها
وما ادى ثبوته الى نفيه فهو ممتنع ولانه لو جاز ذلك في هذين لجاز في كل معنى ان
يستغني عن المحل فثبت ان هذان المذهبان باطلان فان المعنى انما يوجب لمن قام به
فاذا لم يقم به فنسبته اليه والى غيره على السواء فلا يوجب حكما لعدم الاختصاص
ويلزم التسلسل لان ذلك العلم وتلك الارادة يتوقفان على علم حادث وارادة حادثة
ثم كذلك وغير ذلك مما يأتي بيانه ان شاء الله ومن احكامه امتناع قيامه بمحلين

خلافا

خلافا لأبي هاشم من المعتزلة فإنه زعم أن التأليف معنى يقوم بجوهرين وهو باطل
لأن المعنى لا ينقسم فلو قام بما ينقسم لكان لزم من صحة انقسام المحل انقسام الحال
فيه وذلك باطل وأيضا لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لزم حلول جسم بمكانين لأن مع
حلول الواحد في محلين وذلك باطل ضرورة وأورد عليه أنه لا يلزم من حلول الأعراض كثيرة
في محل واحد صحة كالحركة والبياض والعلم مثلا ولا يصح حلول جواهر كثيرة في حيز
واحد فهكذا أيد الخواجة والأصفهاني قال أبو حجو ويظهر لي أنه مغالطة
وذلك أن معنى حلول العرض في المحل حصوله في الحيز تابعا لحصول الجوهر فيه ولا مانع
من تبعية أشياء كثيرة في تحيزها تحيز واحد فيقوم ما يقوم به في آن واحد ومعنى حصول
الجوهر في الحيز هو كونه بحيث يمنع غيره أن يحل فيه كله إذ لو تداخل الأجسام لمحال إذا إذا
فهم الفارق بهذا الاعتبار بطل القياس ولا يلزم من بطلانه هنا بطلانه في محل
النزاع ضرورة اشتراك الجميع في مناط الحكم وهو حلول متعدد في متعدد في
آن واحد والحكمة لأن العلة فيه صورة واحدة أنت فرق في ذلك بين جوهر
وعرض فتأمل ذلك انتهى وأيضا لو قام العرض الواحد بمحلين امتنع الجزم بأن هذا
السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد الذي هو في ذلك المحل لأنه إذا جاز قيام
الواحد بمحلين احتمل أن يكون هذا هو ذاك وذلك باطل للعلم الضروري بأنا نجزم بأن
العرض الذي في هذا المحل غير الذي في ذلك المحل وزاد العضد أن قال امتناع كون
المحسوسين أحدهما غير المحسوس في المحل يؤدي إلى الاشتباه الاثنين بالآخر
بالواحد إذ ليس ثم ما يتميز به السواد القائم بمحل عن السواد القائم بمحل ثاني
والشك في الضروريات باطل لما أدى إليه باطل وأيضا لو قام العرض الواحد
بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول واحد وذلك أن علة تشخص العرض محله إذ لا يعقل
بدون محله أي لا يوجد متشخصا بدون محله فإذا كان محلان له لزم اجتماع علتين

قف معنى حصول الجوهر في الحيز

على معلول واحد وذلك أن علة تشخص العرض محله إذ لا يعقل بدون محله أي لا يوجد
متشخصا بدون محله إذ لو كان محله آلة لزم اجتماع علتين لتشخصه وذلك باطل
إذ يلزم عليه تحصيل الحاصل ومن أحكام العرض أنه لا يوجب حكما لما لا يقوم به خلافا
للمعتزلة فإنهم زعموا أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام هو حروف وأصوات يخلقه
في جماد ومن أحكامه أيضا أن نسبته لكل ما يقوم به نسبة واحدة وليس عوده لبعض
أولى من بعض وخرق نحو حرارة فيه قول جهم والمعتزلة في العلم الحادث وفي الإرادة
الحادثة ومن أحكام العرض أن لا يشترط في قيامه الحياة وما لا يشترط فيها يتعدى
حكمه محله وزعمت المعتزلة أن الصفات التي يشترط فيها الحياة إذا قام المعنى منها
بجزء أوجب الحكم للجملة وهذا باطل فإن من المعلوم أن الإنسان يجد من نفسه الفرق بين قيام بعض
الأعضاء دون بعض كحركة بعض الأعضاء وعدم حركة بعضها وقد يقدر على السكون ولا
يقدر على البطش والمشي ومن أحكام العرض استحالة قيام العرض بالعرض فإنه
لو قام به لم يخل إما أن يقوم بمثله أو ضده أو خلافه والقسمة حاصرة فإن كل موجودين
لا يخلوا إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا فإن تساويا فهما مثلان وإن لم
يتساويا فلا يخلوا إما أن يصح اجتماعهما أو لا يصح فإن صح اجتماعهما فهما خلافان
كالبياض والحلاوة وإن لم يصح اجتماعهما فهما ضدان كالسواد والبياض فلا جائز
أن يقوم بمثله أو ضده لما فيه من اجتماع المثلين والمتنافيين ولا جائز أن يقوم
بخلافه فإن نسبته لكل خلاف إليه نسبة واحدة فلو جاز ذلك لجاز أن يوصف
العلم بالسواد والبياض والحركة والسكون وهو معلوم البطلان بالضرورة
وقد قال الإمام لو قام العرض بالعرض لم يخل المقوم به أن يكون قائما بنفسه أو بغيره
والأول باطل لقيام الدليل على استحالته والثاني يخرج إلى أن ذلك الغير إما جوهر أو
عرض فإن كان عرضا فذلك باطل بما تقدم وإن كان جوهرا فقيامه به لا معنى له غير وجوده

بحيث

بحيث الجوهر ما معنى لقيام احدهما بالاخر ان كلا من احدهما مشتغل بما هو به
لجوهر سائل راسخ بالجوهر انتهى وقال المقترح لو قام عرض بآخر لم يخل اما ان يكون
مثلا وضدا او خلافا والاول باطل لما يلزم من اجتماعه بحكمه فيلزم كون العلم بالعلم القائم
العلم به وايضا التي حيث من غير مرجح اذ ليس كون احدهما قائما والآخر مقوم به
باولى من العكس والثاني يؤدي الى حكمه لضده فيكون السكون متحركا والعلم
جاهلا والجمع فساد والثالث كذلك للزوم الترجيح بلا مرجح وقال
السنوسي لو قبلت الصفة صفة لزم ان لا تعرى منها صفة كالذوات وذلك يؤدي
الى التسلسل والذي يظهر ان هذا الدليل انما يأتي في المتماثلات لانها التي يقال
فيها المثلان هما اللذان يجب لاحدهما ما وجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال
عليه ويجوز عليه ما جاز واما الضدان والخلافان فلا يتاتى فيهما هذا التقرير
والله اعلم وردت المخالف وهم الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة
والجواب ان البطء والسرعة عبارة عن تخلل سكنات في الحركة والسكون
المتخلل للحركة والحركة كلاهما قائمان بالجوهر وكذا السرعة فان فيها سكنات
قليلة فتلك السكنات والحركة قائمة بالجوهر فلم يقم العرض بالعرض قاله العقباني
وقال معمر من المعتزلة السواد يقوم به البياض واللونية وتحقيقه في
السوادية والبياضية موجودة واللونية كذلك وهي حالة في البياضية وهما
عرضان فقد قام العرض بالعرض والجواب منع ان الاشتراك في المعنى ودعوى
ان اللون معنى عام للتحقق بالاشتراك اللفظي اذ لو لم يكن كذلك لكان اللون جنسا
للبياض والسواد والجنس جزء من النوع فلو كان اللون صفة للبياض لكان متاخرا
عن البياض والجنس لكونه جزءا متقدم على النوع فيلزم كون الشيء الواحد
متقدما متاخرا وهو محال وبهذا يبطل ما ادعى الكل ان تكون الالهية قائمة بمحل

الباقي لا بالبقاء واحتج عليه ايضا بان كون العرض حالا في محل ليس هو نفس
العرض وليس امرا عدميا لانه نقيض اللاحلول فتعين ان يكون وجوديا ومن قام
بالعرض وكونه قائما به ايضا ليس نفسه ولا امرا عدميا وكذلك فالكلام في هذا القيام
لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب ———— منع كون الحالية صفة
وجودية وان سلم فدخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود دفعة وهو محال لان
لان ذلك المجموع لا بد ان يكون حالا في محل فيكون ذلك الحلول صفة خارجة عن المجموع
وداخلة فيه لانه فرد مما لا نهاية له فيكون الشيء داخلا خارجا معا وهو محال
ومن احكام الاعراض استحالة بقائها عند جمهور المتكلمين خلافا للفلا
سفة والمعتزلة فانهم قالوا بصحة بقاء بعض الاعراض كالطعوم والالوان وسلموا
استحالة بقاء الحركات والاصوات والارادات وتردد القاضي في بقائها وكان
المتقدمون من الاشعرية يمنعون ذلك بما ان الباقي باق ببقاء فيقولون لو
بقيت لزم قيام المعنى بالمعنى وصار المتاخرون الى ان الحكم بالبقاء ليس من
الصفات المعللة وقالوا لو كان كذلك لكانت صفات الباري تعالى موصوفة باقية ببقاء
ويلزم قيام المعنى بالمعنى ثم ذلك البقاء باق ببقاء فيلزم التسلسل فلما بطل هذا
الدليل احتجوا بدليل آخر فقالوا لو بقيت لكان بقاؤها جائزا واذا كان جائزا
افتقر في ترجيح عدمها الى مرجح ويستحيل ان يكون ذلك الضد لان التضاد
معقول من كلا الشيئين فليس دفع احدهما للآخر باولى من العكس وان كان غير الضد
فهو اما ان يقتضي عدمه لذاته فان لم يقم بمحل لم يوجب له حكما الا النفس وان قام به فلا
يخلو اما ان يتقرر فيه في الزمان الاول فيلزم اجتماع وجوده وان كان في الزمان
الثاني تاخر لزم تاخر صفة النفس وتاخر صفة النفس محال لان ايجاب المعنى
الحكم لنفسه فلا يتاخر وان كان اعدامها بالفاعل المختار فالفاعل المختار لا يفعل

العدم

العدم لان العدم لا شيء ومن جعل شيئا لم لا شيء لم يجعل شيئا ونازع القاضي
رحمه الله في هذا القسم وزعم انه لا يمتنع نسبة العدم الطارئ للفاعل المختار والزم
عليه العدم السابق فان معقولهما لا يختلف وفرق القاضي باختصاص الطارئ
بالامكان فافتقر الى المخصص بخلاف السابق فانه مستمر من الازل فاستغنى عن
المخصص فلاجل ذلك تردد في صحة نقل الاتفاق ومما قرر به هذا الاصل الذي قبل ان
قيل لو بقي العرض لامتنع زواله وانعدامه واللازم باطل ظاهر البطلان بيان الملازمة
ان العرض يستحيل زواله بنفسه اذ لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته ويلزم على
ذلك انقلاب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول ايضا بمؤثر لانه
موجب بالذات كما هو بين ضرورة ووجود ذلك الضد الطارئ في المحل مشروط بعدم
الضد الذي في المحل فلو كان الضد علته يلزم الدور ولا يزول العرض بمؤثر عدمي لانه
موجب عدمي كما مر وان شرط وجوده بان شرط وجوده هو الجوهر فيعود الكلام
اليه ويلزم الدور فانه يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي
كما هو بين فيلزم الدور لانه مراد مؤثر عدمي كزوال شرطه وذلك الشرط ان كان
عرضا لزم الدور وغيره كذا ان كان جوهرا او وسطا ولزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر
لا الى نهاية وهو محال ولا يزول ايضا بالفاعل المختار لما تقدم واورد عليه بان
زوال العرض بنفسه بعد ازمنة من بقائه قولكم يلزم ان يكون ممتنعا قلنا هو
لازم لكم ايضا لانه اذا لم يبق العرض زمنين لزم ان يكون عدمه تقتضيه ذاته فيلزم
ان ينقلب الممكن ممتنعا قال في شرح الطوالع وفيه نظر اذ لقائل ان يقول
لا نسلم نسبة عدمه الى ذاته بعد ازمنة لان ما بالذات لا يختلف ونسبة كل زمان الى
ذاته سواء فترجيح بعضها للانعدام يحتاج الى مرجح بخلاف نسبة الانعدام الى ذاته في ثاني
زمان وجوده لان الذات بعد تعيينها في الزمان الاول الصالح لوجودها اقتضت

ن نسبة العدم

العدم يعني ان الله سبحانه خلقها مع ذلك لا تستغني في الوجود ولا زمنا واحدا
ومن يستبعد ذلك لزمه استبعاده في الحركات ونحوها من الاعراض المسالة
كما ذكره من مشى على الزام غير صحيح وجهة ثم واجاب الشيخ سعد في
الدين عن لزوم الدور على تقرير انعدام الجسم بالجسم بان قال الامام من ان تمسك في
نسبة الاعدام الى الفاعل بان الله اراد اعدامه ووجوده لا يجامع وجود السابق
بنقيضه وما ذكر من الدور معنى لا تقريبي والاحتمال الثاني لا الاول وهو اجماع اهل التكلم
الزم بانه يقول القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وزمان عدم السواد من المحل هو
بعينه زمان قبل البياض ولم يلزم منه محال والخلاء الجوهر عن العرض انما يلزم محضا
وهو مثل ما تقدم لتسليم نفي الدور المقتضي لجعله زمان التعريف هو زمان
لا اشتغال او جزء منه وذكر بعض المتكلمين في تعليق اخرى فيه قول لا باس بذكره هنا
واختصارها قال الممكن يقال لا متنع عدمه واللازم باطل اجماعا وحسا بيان
الملازمة ان عدمه اما ان يكون واجبا او جائزا ولا يتعرض للثاني لا الاول وكلامه
ظاهر وهو الوجوب لانه كان قبل ذلك ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يصح ان يكون
عدمه واجبا ولا انتقل من الامكان الى الامتناع ثم قال وان كان ممكنا
فاما يقتضي الاعدام اما او الفنى اما ذات العرض او ضدها والقول بالذات محال للزوم
الانتقال من الامكان الى الاستحالة والقول بغير الذات اما وجودي او عدمي او واسطة
والوجود اما ضد او غير ضد والضد اما مقارن لوجود العرض السابق او كائن في الزمان
الثاني من وجوده وكلاهما ممتنع وكذلك وجود العرض او لما كان ذلك الضد ضرورة
اجتماعهما والثاني يمتنع الا بوجود المكان اما الاول موجود او معدوم او لا موجود
ولا معدوم فالاول يؤدي الى اجتماعهما وهو محال والثاني يلزم منه ان لا يكون
للمكان في اعدام الاول والثالث مبني على القول بالحال وابطل بوجود الاول

فرواك

فمن الدليل طرو الكائن ولا تاتي فيه وقد يبطل القول بالطفر تساوي النسبة
بينهما فليس جعل احدهما معدوما للآخر باولى من العكس واما ان لم يكن ضد اصلا
فانه للعدم وهو محال لوجوب وجود الباقي واما ان كان لعدم شرط فاما ان يكون
مقارنا لوجود العرض او كان زائدا عليه والاول محال لانه يلزم عليه من الاجتماع
المبطل لانتفاء العدم وان كان الثاني والثالث فيبطلانه بما قد سبق واما ان كان
عدمه في الزمان الثاني مع زمان وجوده فيه لغير مقتض فيلزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال وجوز الطرفين اتفقا لعصمة الائمة في هذه المسألة غير ما زدناها تحريرا
وتقريرا ما يبنى على القائل العارف بقواعد الاصول انتهى **قلت**
وحاصل الطرف الثلاث ان الاعراض لا ينبغي في بعضها من الزيادة والنقص ولا
عن اقسامها لبسرة الاخرى وقد احكام الاعراض انها لا تنتقل قال الحكماء ان
تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها ولا لجهة انواعها في اشخاصها
ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعيينها بحلولها فلا تنتقل
عنها بخلاف الجسم فانه غني محلها في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
الحيز كما ذكرنا قال البيضاوي في الطوالع انه عرف قوله بخلاف الجسم قلنا لو
على قول المتكلمين لا نسلم انهما يعدم حاجة الجسم في تشخصه الى الحيز لتشخصه
بنفسه ولم لا يجوز ان يكون وقال ابو جعفر ما ذكر من كون الجسم لا يتوقف في
وجوده وتشخصه على الحيز مبني على ان التشخص هي مستغن عن الحيز فانه متقرر
دونه وهي دعوى لا دليل عليها والمتبادر الى العقل امتناع تشخص جوهر دون حيز
قال واستحضر ما نص عليه الائمة من كون الحيز صفة نفسية للجوهر وقف على ما يتنبه
عليه انتهى **قلت** انظر قوله الحيز صفة نفسية وانما النفسي التحيز
لا الحيز فان الحيز هو الذي تمكن فيه المماثلة بين الاجرام وذلك خلاف التحيز لانه

موصوفة بصفته والحيز للكان وتقرير الكلام كما قال المقترح . قال الشيخ
ابو عمرو في تقرير هذا الدليل تشخص العرض المعين لا لماهيته ولا للازمها ولا لما
الحق بوجه فتشخصه فلا بد من علة منفصلة فان كانت محله امتنعت مفارقته له
وهو المطلوب وغيره فيمتنع لانه ان كان حالا فيه افتقر في تعينه فيستغني عن
المحل هذا خلف . وان لم يكن فيه كان اجنبيا نسبته اليه كغيره فيمتنع تعليل
تعينه به والجسم لم يكن تشخصه بالحيز الذي هو فيه صحت مفارقته . وفي
الشامل لو انتقلت لافتقرت الى انتقال وشا انتقل الجوهر دونه وكلاهما محال لان
زاد في شارحنا وحقيقة الحركة شا انتقال فيجب كلما وجدت وجد انتقال جوهرها
فلو انتقلت الحركات عليه حالة لا تكون فيه انتقالا فيستقل جنسها انتهى
وتقريره ان اولا انها اذا انتقلت فغير انتقال لزم ان ينتقل الجوهر بغير
انتقال اذ الدليل على ثبوت شا انتقال الجوهر هو جواهر العرض وانا ابطله الثاني طانه
واضح اذ لا معنى لانتقال الجوهر شا تفريغه حيزا واشغاله اخر وذلك
هو شا انتقال الذي هو الحركة فاذا بطل الثاني بطل المقدم وهو انتقال العرض
فلما انتقال فيثبت انه ينتقل بانتقال وذلك في العرض بالعرض وقد مر ابطاله
والثاني الذي اليه فيه انتقال العرض فهو كان فيثبت انه لا ينتقل وهو المطلوب وايضا
يؤدي الى التسلسل في افراد الانتقال بالانتقال . وتقرير الثاني على ما ذكر
الشيخ ابو عمرو ان انتقال العرض ما يتوقف على حصوله في المنتقل اليه حصولا ضروريا فلو
انتقلت الحركة لكان كونها في انتقالها في متنقلها او كونها في المنتقل عنه
او اليه ثلاثة اقسام كلها باطلة اما الاول فلما اشار اليه من انقلاب جنسها
واما الثاني فلما يلزم عليه من بطوئها في المنتقل عنه حال انتقالها عنه وهو
واضح الفساد واما الثالث فلما يلزم عليه من مفارقتها انتقالها لحصولها في

المنتقل

المتنقل اليه وذلك خلاف مقتضى العقل والحس في الاجرام المتنقلة من الاحياز
وزعم بعض من شرح الارشاد ان هذا البحث غير محتاج اليه في حدوث العالم لانه
يتقرر بانتقال الاعراض من جوهر الى جوهر اخر فاكثر المراد نقل عن المواد فيثبت
بذلك حدوثها قال في شرح الطوالع وفيه نظر اذ للخصم ان يقول اذا اسلمنا
انتقالها فقد استمرت الكليات حدوثها لظهورها على الجوهر بعد ان لم تكن وعدمها بعد
ان وجدت لانها من الجانبين انتقالها من جوهر اخر الى ذلك الجوهر وليس ظهورها
فيه هو اول الازمنة وجودها حتى تكون حادثة وليس ذهابها من الجوهر انعداما
لها اذ من الجانبين انتقالها منه الى غيره واذا اتفق ذلك فلابد اذن من ابطال انتقالها
ليتضح دليل حدوثها قال في الشامل اجمع الاسلاميون على اثبات الاعراض وان
اختلفوا في التفاصيل ولم يخالف فيه من ينتمي الى الاسلام الا ابن كيسان الاصم
فانه زعم ان كل العالم جواهر وهو مذهب كما يعتقد الدهرية كما ان مذهب النظام
وبعض الفلاسفة وكثير من الملحدين ان العالم كله اعراض وان ما يتوهم فيه
الجواهر انما هي اعراض مركبة وسياتي ان شاء الله ابطالها بالدليل في حدوث
العالم. **تنبيه** تقدم ان مذهب المتكلمين ان الاضافات
بانها امور اعتبارية والنسب كذلك ايضا قال ابن التلمساني في شرح المعالم
اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاضافات امورا وجودية وزعموا انها اعتبارات
ذهنية لا وجود لها مثل الكلية والجزئية واحتجوا على ذلك باوجه الاول
لو كانت موجودة لكانت في محل لامتناع قيامها بنفسها وكونها في المحل اضافة
بينها وبين المحل فالكلام في تلك الاضافة كالاولى ويتسلسل الثاني انها
مقولة على المتقدم والمتاخر ويمتنع قيام الامر الوجودي بالمعدوم الثالث
وهو الزامي ان الفلاسفة سلموا ان الباري موجود بكثير من الاضافات مع انهم

لا يجوزون وصفه بصفات المعاني الوجودية وقولهم ان النسبة تقتضي كالنسبة
الممكن مع الممتنع بالنسبة وجودية ممنوع بانها اعتبارات ذهنية لا وجو
دية ولا عرضية وثانيا احتج به عليهم انها عارضة للاعراض فيلزم قيام العرض
بالعرض وليس بالقوي فانهم يلتزمون قيام العرض بالعرض اذ يقولون كلاهما قائم
بالجسم ومن تفرع ان المتكلم لا يقول ان الكون في المكان محض نسبة بل معنى وجودي
ذو نسبة وقد ترمى الفلاسفة فيه ابطال ان معرفة العلة تتعين ب
بوجود هذه الاعراض والتزموا ما الزمه المتكلمون من التسلسل في هذه الاعراض
على وجه يكون بعضها قائما ببعض ولا يخفى فساده فان كل معدود موجود معروض
عدم النهاية يمتنع عليه محال لان تلك الجملة يزيد عليها عشرة او ادونها دونها اما ان تكون
اقل او مساوية او ازيد فان كل وحد كان الشيء مع غيره فهو مساو لغيره ولا ان كان اقل
فهو متناه لانه دون الغاية والثاني ان يزيد عليه بعدد متناه وما زاد على
المتناهي بمتناه فهو متناه وابطل ما عليه تضعيف مراتب الاعداد فان مراتب الاحاد
والعشرات والمئين والالاف تضعف في كل مرتبة الى ما لا نهاية له وقد دخله
الاقل والاكثر وابطل ما ابطل متعلقات الصفات من القدرة والارادة والعلم فان
متعلقات العلم اكثر من متعلقات الارادة ومتعلقات الارادة اكثر من متعلقات
القدرة لانك تقول تلك الامور اعتبارات ذهنية ولا مانع من اعتبارات
لا تتناهى وما ادعاه امور محققة موجودة فهي لا تستحيل التسلسل فيها سلمه من
استحالة التسلسل لا نهاية له مما لا انتهى فهو كله ومن تفرع ان المتكلم لا يقول ان
الكون في المكان اشار اليه الامام من ان الغزالي ناقش المتكلمين في قولهم ان
النسب والاضافات لا وجود لها في الخارج مع اعترافهم بان الحصول في الحيز من
جملة الاعراض وانه معنى موجود وما ذكره لا يرد عليهم فانهم يزعمون ان الكون

مغني

مختص بمستلزم النسبة لا انه نفس النسبة بخلاف التقدم والتاخر
اللذين معناهما كونه اثرا وجوديا فمع تعقل النسبة بين الموجود والمعدوم فانك
تعقل الامس متقدم على اليوم مع امتناع الاتصاف الحقيقي انتهى

تتمة في اشياء من اختلف النظار فيه فمنها

الاكوان الاربعة وقيل الاجتماع والافتراق اضافيان قيل وهو الحق ومذهب
امام الحرمين انهما وجوديان وهو مذهب قدماء المتكلمين والحركة والسكون فقال
بعضهم السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في
مكانين وهو مذهب الجبائي فعلى هذا فتسمية الجواهر الى متحرك وساكن قسمة مانعة
للجمع دون الخلو ما دام الجوهر في اول حدوثه بهذا التقسيم لا يكون متحركا ولا
ساكنا ومن يطلق الفلاسفة الحركة على ما هو اعم من النقلة فيقولون انها عبارة
عن انتقال الشيء من حالة الى حالة كانتقال الشيء من النمو الى الذبول ومن
البرودة الى الحرارة ومن الكونية الى البسيطة وقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري رضي الله عنه اذا كان الجوهر في مكان فالكون الاول فيه سكون
فان تحرك الى مكان اخر فالكون فيه سكون فيه وحركة اليه يعني باعتبارين
وعلى هذا يكون تقابل التحرك والساكن تقابل الاخص والاعم فكل متحرك ساكن
وليس كل ساكن متحركا والقسمة على هذا مانعة الخلو دون الجمع والجوهر في
اول حدوثه ساكن وهذا الاصطلاح وان كان بعيدا عن اللسان فهو اقرب الى
مقصودهم في الاستدلال على حدوث الجواهر بملازمتها الحركة والسكون فانها
بهذا التفسير لا تخلو عن ذلك وقال الاستاذ في كتاب الحلي والتحلي
السكون هو الكون في المكان او الحيز والحركة النقلة منه والاجتماع هو التماس
والافتراق هو التباين والحاصل ان الجوهر لا بد له من جهة فاما ان يكون

مجاز قاله اولا والاول هو المتحرك والثاني هو الساكن وكل متحيزين ليس بينهما ان
يتوسطهما متحيز ثالث او لا فان صح فمفترقان وان لم يصح فمجتمعان وبه تمتنع
هذه الاكوان وجاب هو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومنها الحروف وقيل تقرع
ومنها الوحدة وقيل تعرفت ومن ذلك الظلمة والصحيح انها موجودة لانها محسوسة
خلافا للحكماء والمعتزلة والمجوس قاله ابن التلمساني ومنها الضوء قيل هو
اجسام تنفصل من المضيء شعاعية وقيل كيفية وجودية بالظلمة على المذهب
الصحيح المذكور كيفية تمنع رابطا وقيل عدم النور عن شيء عرضية على هذا ومن
ذلك البرودة قيل هي عدم الحرارة قال ابن التلمساني والصحيح انها محسوسة يعني
والعدم لا يحس بالحس فتكون معنى وجوديا ومن ذلك الرطوبة قال الفلاسفة
انها عدم اليبوسة قال ابن التلمساني والصحيح انها معنى وجودي لانها راجعة الى
سهولة الالتصاق ومن ذلك الثقل وهو امر زائد على الحركة لان المثقل اذا سكن
في الجو يحس بثقله والزق المنفوخ لا يسكن تحت الماء يحس بخفته مع عدم
حركته ومن ذلك اللين قيل هو عبارة عن عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا وقيل
كيفية تقتضي ذلك ومن ذلك الملامسة وهي عبارة عن استواء وضع الاجزاء
والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض فهما من باب الوضع وقيل
كيفيتان تابعتان للوضع فهما وجوديتان لان الاجتماع والافتراق مبصران
والخشونة ملموسة غير مبصرة قال المقترح وفيه نظر لانا اذا ادركنا خشبا
مثلا علمنا كونه خشنا وان لم نلمسه فيصح ان الخشونة مدركة بحس البصر قيل
وفيه نظر لانا نحس من الملمس بكيفية ويشهد لذلك هو الحس لا بحس العدم
لان العدم لا يحس به معنى زائد ومن ذلك الصلابة وهي عدم التشكل ترجع
الى معنى التتابع والتراص وعلى هذا هي من باب الوضع وقال الامام انها كيفية

يكون

يكون الجسم بها متحيزا لعدم ما يعلم من الشكل الخاص والملاسة يتكون
الجوهر الفرد فإن قلت ما الفرق بين اللين والرطوبة **قلت**
فإن الشمع لين وليس برطب والعجين رطب وليس بلين هكذا قالوا هذا
آخر ما تيسر إثباته من المقدمة وهي نافعة للطالب في الاعتقادات فإن
هذا الكلام جمعته لك من تواليف يطول العثور عليها فجمعت ذلك لتخف المؤونة
عنك وعليك أيها الطالب ولنتفرغ في كل معنى بالوقوف عليه لا بالإحالة ولتتسع
في البحث وإنما صار أن هذه المقدمة فيها أشياء من الوسائل وأشياء من الاعتقا
دات فالاعتقادات نكتفي فيها بما هنا والوسائل نتسع فيها فيما يأتي ولا تغفل
عني أيها الطالب بالدعاء فإني خففت عليك من الأسئلة ومن وضعي هذا التأليف
فإن لم تملك خوف التعليم كما أني ملكت خوف الأسئلة والله يتولى الجميع بتوفيقه
ورحمته إنه ولي كل خير وكل فضل وكل إحسان اللهم انفعنا بهذا التأليف
في الدنيا والآخرة وانفع به من طلب ما فيه بجاه سيدنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهذا أوان الشروع في الكتابين

الكتاب الأول في الإلهيات

مبحث حدوث العالم

ونصدره بحدوث العالم القول في حدوث العالم فرع عن ما سبق من انقسام
العالم إلى جواهر وأعراض فنقول قال الإمام المقترح إن ثبتت الأعراض مشاهدة
الجواهر بما أن يعرف مشاهدتها بل أن أحد باختصاص الجوهر بقدر ما لذاته ولذات
مكانه أو لغيرهما والأول باطل لأنه ومثاله انتقل من أحدهما إلى الآخر يلو لذاته
دائم به وما كان بنسبته إليه لغيره ويلزم أن يكون غيره مشتغلا به وهو باطل
بالضرورة زاد الإمام في الشامل فإن زعم أنه بالفاعل المختار أجيب بأن أثر
الفاعل يمتنع كونه ذات الجوهر لاستحالة تحصيل الحاصل ولأن الجوهر متقرر بوجب كون

ولا اثر لاختصاصه بمحله وذلك لان الاختصاص لا يمنع كونه عرضا وحالا اذ لا مضاف
اليه ليكون عرضا اضافيا ولا موجب لان يكون حالا معللة يوجب كونه وجودا غير
حكم ولا جوهر وهو العرض المزعوم وهذه الطريقة على نفي الحال وهو الحق كما تقدم
وان بنينا على اثبات الحال كما هو رأي امام الحرمين والقاضي فنقول اذا تحرك الجوهر
بعد ان كان ساكنا فهذا الاختصاص بحيز الذي كان ساكنا فيه وانتقاله الى حيز
ثان او اول جائز وكل جائز فلا بد له من مقتض والمقتضي اما ان يكون نفس الجوهر
اولا ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاغلا للحيز المعين لاستحال مع كونه لنفسه في حيز
فتعذر ان يكون بغيره وذلك ثم اما نفي او اثبات والنفي لا اختصاص له ولا اثبات اما جوهر
او غيره والجوهر لا يقتضي ذلك لان الجواهر مشتركة في صفات النفس فلما ان لا وان
لا يقتضي فغيره لا يقتضي ولئن كان الاول مقتضيا بذاته وهو باطل كما مر ولانه
لا اختصاص له اذ لا يقوم الجوهر بالجوهر ولا ادى الى تداخل الاجسام وهو محال كما تقدم
ولانه يجوز ان يكون شاغلا لحيز آخر مع بقاء الجوهر والعلة العقلية يجب فيها الانعكاس
فبطل ان يكون المقتضي الجوهر فثبت انه غير الجوهر وهو اما ان يكون مؤثرا او لا
والمؤثر لا بد له من محل والجوهر مستمر الوجود فلا يصح ان يفعل فيه حالا يقال به فتعين
ان يكون فعل فيه اثرا زائدا وهو العرض وان كان غير تأثير فلا بد من قيامه
به ليكون له به اختصاص فيقتضي له الحكم دون غيره فان قال الخصم انتم دليلكم
زائدا على الجوهر ولا يتعين ان يكون عرضا وقد يكون حالا زائدا فنقول
ان العقل لا بد ان يعقل كونه مرادا فيه ووقوعه من الفاعل والمراد ان يتميز عند
العاقل فهم فصل ابعد والحال لا تتميز باعتبار معناها الموجب لها اذ لو قدر
تمييزها باعتبار معقولها لثبتت لها حالة بها تختص عن غيرها وفي ذلك اثبات
للحال ولا بد ان تتميز باعتبار معناها فنفي معناها الذي به تمييزها يلزم منه نفي

عنه

صحة القضية وذلك يحيل بعلمها فيتبين أنها لا تعقل على جهة التلازم إلا مع موجود
آخر موجب لها وهو العرض الذي أردناه وأيضاً فنحن مرادنا الآن إنما أن نحدد
أمر التلازم بين عدمهما وثبوتهما والدليل قائم لنا بهذه الحالة المتجددة الملازمة وإن أنكر
الخصم وجود المعنى لأن دليلنا أثبت زائداً ملازماً متجدداً وهو الذي عنى وملازم المتجدد
متجدد وقد قال بعض المتكلمين لمنكر العرض نزاعكم لنا في ثبوته موجود أو
معدوم فإن قلتم موجود فذلك الذي نعني بالعرض وإن قلتم معدوم فقد كفيتمونا
مؤنة الجواب من أجل الموافقة لنا في ثبوت العرض إذا قررتم بأن النزاع لم يصدر
منكم وهذه موافقة لأجل أنكم تعرفون أنه يعقل لأنكم قلتم ثم قلتم لم تعقل وهذا
سبيل من لا يعقل له ومن لا يعقل له فلا الجدال معه ولا فائدة إذ لا يفهم . قال
الشيخ شرف الدين يقال له لم تكن منكراً فصرت منكراً ولم تكن متكلماً ثم صرت
متكلماً وذلك موجود في الكل بين وأنكرت طائفة من الفلاسفة سائر الأعراض وزعموا أن لا
موجود سوى الجواهر وذهبت طائفة من العقلاء سبعة إلى إنكار الأعراض وزعموا
أن بعض ما يسميه المتكلمون من الأعراض كالبرودة واليبوسة للأرض والرطوبة والبرودة
للماء والحرارة والرطوبة للهواء والحرارة واليبوسة للنار من أجزاء هذه الجواهر
وقضوا بأن هذه الجواهر مختلفة لذلك وسائرهم أن يكشان من المعنى له على
نفيها أتى قلت هذا التعلق مع ما تقرر من المعرفة وأما ملازمة
الأعراض للجواهر فلا إشكال فيه لأن الجواهر المشتملة للأجزاء لا تعقل غير مجتمعة
ولا مفترقة وذلك يقضي باستحالة خلوه عن الاجتماع والافتراق ويحرز ذلك تعلم
بضرورة العقل استحالة تعري الأجرام عن الانتقال بالحركة والسكون وذلك
يوضح استحالة تعري بعضها عن سائر الأعراض جملة ومذهب الأشعري أنه إذا ذكر عرض صح
اتصاف الجوهر به وبضده يستحيل الخلو عنه وعن ضده وإن قدر عرض لا ضد له وسا

لا آخر له ولا يعرض في ذلك الا البقاء على رأي من يعتقده معنى فان مقابله الفناء وهو عرض
محض عند الاشعرية خلافا للمعتزلة في زعمهم انه اعني البقاء فلا يخلو الجوهر عنه او
عن مثله وانما اشترط هنا ذلك بقوله في الاتصاف احترازا من المعاني التي يتوقف عليها مصحح كالعلم
والجهل والارادة والكراهة والقدرة والعجز والسمع والبصر واضدادها لتوقف جميع
ذلك على الحياة فلذلك لا يقال في الجماد عالم ولا جاهل ولا مريد ولا كاره ولا قادر ولا عاجز
ولا سميع ولا بصير ولا اصم ومن ثم حرم ان يقال ان الباري ليس مباينا للعالم ولا متصلا
به ولا داخلا فيه ولا خارجا عنه لان مصحح ذلك الحصول في الجهة والباري سبحانه
ليس في جهة وزعم قدماء الفلاسفة القائلون بقدم الهيولى وخلوها عن الصورة
ان الجواهر تخلو عن جملة الاعراض وصار صالح قبة من المعتزلة الى جواز خلوها عن
جملة الاعراض وصار البصريون من المعتزلة الى جواز خلوها من جملة الاعراض غير
الاكوان وصار البغداديون منهم الى جواز الخلو عن جملتها غير الالوان وكل من جوز
الخلو عن ذلك قبل الاتصاف ساعد الاشعرية على استحالة الخلو بعد الاتصاف
واعتقادهم ان المعاني اذا وجدت وعدمت فلابد ان تعقبها اضدادها والدليل على
استحالة الخلو انا اذا فرضنا عرضين واقعين على طرفي النقيض كالموت والحياة
والحركة والسكون فلو جاز الخلو عنهما لجاز الخلو عن النقيضين وفي الخلو عن النقيضين
جمع بين النقيضين وان فرض التضاد فيما زاد على الاثنين كالالوان والطعوم
مثلا فلابد ان تكون منحصرة في الوجود لاستحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود فاذا
فرضنا خمسة مثلا فنفي كل واحد من الخمسة بعينه يستلزم وجود احد الاربعة الباقية
فيه لا بعينه فيكون احد الاربعة لازما لنقيض الخامس المعروض فلو جاز الخلو عن
الجميع لزم سلب النقيضين وقالت الفلاسفة [illegible] وجود الباري تع
سبحانه غير متصف بالاجتماع ولا الافتراق ولا الحركة ولا السكون فلا مانع من ثبات الهيولى

كذلك

كذلك قلنا الهيولى قابلة لذلك فيمتنع خلوها والباري تعالى غني قابل للاتصاف
بذلك فيجب خلوه عنها قلت هذا الكلام على انه جار على مذهب الخصم وشا
مذهبنا لان الهيولى قديمة وكل ما سوى الله حادث ما كان له اصل في مجرى العادة وما
ليس له اصل واحسن ما قيل فيه ان الجواهر اذا كانت متمايزة بذواتها عن الاعراض وليس
امرها علة في وجود الاخر والباري سبحانه قادر على ايجادها فيصح ايجادها عارية
عنها ورد عليه بانه يبطل بالاعراض فانها متميزة بذواتها والباري تعالى قادر على ايجادها
فلم يصح وجودها مجردة وكذلك ايجاد سائر المعاني المشترطة في الحياة وفرض
اهل الحق مسئلة في الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لكن
استحالة خلوها عن ذلك في غاية الوضوح فان كل متحيز لا يخلو اما ان يتو
سطهما ثالث او لا فان توسطهما فهو الافتراق وان لم يكن فهو الاجتماع وكل متحيز لابد
ان يكون في جهة فاما ان يكون جاز فالها او لا فان كان مبارحا فهو متحرك وان لم
يكن فهو ساكن واما الاخرون فانا نراها متجددة وتنعدم فحركاتنا وسكنا
تنا والمنا وجوعنا وصحتنا ومرضنا وغير ذلك فهي موجودة بعد عدم لما تعدم من المحال
انتقالها وابطال قيامها بانفسها فهي تنعدم لما تقرر من ابطال انتقالها
وقيامها بانفسها ولم يبق بعد هذا الا ما يشغب به الخصم من انها لم تنعدم وانما
كمنت او هي قريبة وانعدمت فيحتاج الى ابطال الكمون والظهور ونحتاج الى
ابطال عدم القديم وجميع ذلك يبقى للخصم متشبث وابطال الكمون والظهور
ياتي بيانه في صفات الاجرام المشترطة فلا نطيل بذكر المعاني وحدها في المعاني
ان يقوم المعنى بالمعنى ولا يوجبه حكما لان ذلك يودي الى اجتماع متنافيين مثلا اذا قام
العلم بالجهل وكيف لزم وجود الجهل حالة وجود العلم وذلك جمع بين متنافيين ونقل
عن قائلة القوابل في الاعراض وكانهم يقولون ان المعاني لا تتضاد وانما تتضاد الاحكام

الوجيه ونحن نقول انما تتضاد الاحكام لتضاد معانيها الموجبة لها اذ لو تنافت
بانفسها لزم اختصاص الحكم المضاد من الحكم في المضاد بامر باعتباره يثبت التنافي
وفي ذلك اثبات الحال المحال وابطال المعنى يقتضي الحكم لنفسه بوجوده في مختص
وجود للشيء بدون صفة نفسه وهو محال وايضا هذان الوصفان وهما الكمون
والظهور وصفان جائزان على العرض على مقتضى هذا المذهب ضرورة اعتوارهما عليه
فيقتضي ذلك موجبا للظهور مثلا وكونهما يؤدي الى التسلسل قال المقترح وهذا
عندي في الظهور لا يلزم في الكمون ضرورة عدم اقتضائها حكما امر سلبي والسلب
لا يعلل انتهى وامتناع ابطال عدم القديم فقال ابن التلمساني القديم الموجود عدمه
لا يخلو ان يكون وجوده واجبا لا يقال لا جائز لانه فلا يتبع اصلا لان الواجب لذاته
هو الذي لا يقبل العدم وان كان ممكنا لذاته فلا بد له في وجوده من مقتض يقتضيه
ان كان ممكنا تسلسل واستحال وجوده وان انتهى الى واجب بذاته بذلك الواجب
اما ان يفعله باختياره او يقتضيه لذاته فان يفعله باختياره كان حادثا وقد فرضناه
قديما هذا خلف وان اقتضاه لذاته استحال العدم على ذاته والوجه معا وهو
المطلوب قلت قوله وهو المطلوب لا يلزم منه ان هذا مذهبنا وانما يريد
ان القديم لا ينعدم بكل اعتبار وعلى تقدير الكلام مع الخصم ومن جملة اعتقاده انا
معلول وان الباري سبحانه وتعالى يفعل بلا اختيار وما سواه حادث وقال
بعض اصحابنا عدم القديم يستحيل ان يكون واجبا ضرورة جواز البقاء عليه وبه
ويستحيل كونه جائزا اذ لو جاز عدمه لافتقر الى مخصص والعدم نفي محض يمتنع
كونه اثرا للفاعل المختار وكذلك يستحيل كونه لطريان ضد اذ نسبة مضادة
الضدين واحدة فليس انعدام القديم بالحادث باولى من عكسه بل هو اول اولى به
لقيامه بصفته وكذلك يستحيل كونه لفقد شرط لانه اذا كان له شرط فاما ان

فهو اما

او

فهو اما قديم مثله واما حادث فان كان الاول فالكلام في عدمه كالكلام في عدم مثله و
كذا ويتسلسل وان كان حادثا فالفرض كون مثله قديما فيلزم وجود المشروط
بدون شرطه وهو محال **قلت** وقد تقدم مثل هذا في المقدمة في بقاء
الاعراض وتقدم ثم مناقشات وهي واردة هنا سيما ان قوله بعدم القديم لا يكون واجبا
ضرورة جواز البقاء عليه ان كان مراده مطلقا بعد انقلاب وجوده ولو كان مراده في
حال ثابت من وجوده فلا بد ان يقول لانه حقيقة العدم رفعا للبقاء والتعيين
بالجواز عين الاول هنا **وقد** اشار ابو العلاء المقترح الى طريق محققة خلاصتها
ان وجود القديم المفروض عدمه اما واجب او جائز فان كان الاول استحال عدمه
اذ الواجب لذاته لا يعدم وان كان الثاني فلا بد له من مقتض والمقتضي لوجوده اما
بالايجاب او بالاختيار والاول محال لان الفاعل بالاختيار لا يفعل الا حادثا وقد فرضناه قديما هذا
خلف **والثاني** وهو الفاعل بالايجاب اما ان يمنعه مانع او لا فان كان الاول فلا
يجوز ان يكون مانعه قديما اذ ذاك يؤدي الى امتناع وجود القديم المفروض لعدم اقتضاء
المقتضي له مع وجود المانع وان كان حادثا فلا تاثير له في القديم الموجود قبل
حدوثه اذ هو مستغن بوجوده عن المقتضي **وايضا** المانع اما ان يكون ثبوتيا او سلبا
نفيا او باطل لاصطلاحه في المقدمة او حادثة والثاني محال لانه مؤد لعدم القديم
المتوقف وجوده عليه وان كانت قديمة فالكلام في عدمها كالكلام في عدم القديم
المفروض وان كان المقتضي قديما لا يجوز ان يمنعه مانع وهو العلة عند الفلاسفة
فلا يتصور عدم وجهه لا اقتضاء ان العلة لا يتخلف عنها معلولها وحينئذ
نقول تلك العلة اما واجبة او جائزة فان كانت واجبة امتنع عدمها ويمتنع
لذلك عدم معلولها وان كانت جائزة افتقرت الى علة وتسلسل فثبت بذلك استحا
لة عدم القديم **قال** في شرح الطوالع وهذه الطريقة هي المعتمد في هذا المطلب

فاستمسك بها انتهى واذا عرفت ما سبق من وجود الاعراض وملازمتها وعدم
انتقالها وعدم قيامها بنفسها وعدم كمونها وظهورها وابطال عدم القديم وثبوتها
فيها التغير من عدم الى الوجود ومن وجود الى عدم صح حدوثها لان ما لا ينفك من الكمون والظهور
وما انتقال والقيام بنفسها وعدم القديم قد ابطلناه فلم يبق الا ان يقول الخصم هي
حوادث لا اول لها فيشرع الان في بيان استحالته فنقول قال الحكم
بناء على ذلك اوجها منها انه يلزم على حوادث لا اول لها دخول ما لا نهاية له بعدد على
التعاقب وذلك يؤدي الى ان لا يوجد الحادث اليومي وبيانه ان وجوده موقوف على
فراغ ما لا نهاية له قبله وفراغ ما لا نهاية له محال فيتوقف عليه الحادث اليومي محال ان
فيلزم ان يكون عدما مع تحقق وجوده وانما قلنا فراغ ما لا نهاية له محال لانه جمع
بين النقيضين لان الفراغ يستلزم انتهاء العدد وما لا نهاية له لا ينتهي
وهذا واضح فان قال الخصم يشكل بنعيم الجنان ونعيم النيران فانه حوادث
لا اخر لها فاذا جاز اثبات حوادث لا اخر لها بلا مانع فاثبات حوادث لا اول لها
قلنا حوادث لا اول لها اجتماع بين النقيضين كما تقدم بخلاف حوادث لا اخر لها
فانه لا منافاة فيه وفرضه المعطلون لا ما تم اليه من حوادث لا اول لها ولما
ضربنا اليه من حوادث لا اخر لها مثلا قول القائل لا زيد رشا من زيد وما زيد ارشا مثل
زيد ان يقول القائل لا اعطيك درهما حتى اعطيك درهما قبله ولا اعطيه درهما
حتى اعطيك درهما قبله الى الاول فانه لا يتصور فيه عدم الاعطاء ومثال ما ضربنا
اليه قول القائل لا اعطيك درهما بعد الى ما لا نهاية له فان حاصله التزام قطع العطاء
فيشرع فيه ولا ينقطع ذلك بحسب الامكان والباري تعالى ذاته وصفاته وافعاله
لا انتهاء لها بحيث تتوقف القدرة لا يمكن بعد اختراع شيء وهو حي عالم قادر وبهذا ذلك
منه وقد تبطل به ايضا حوادث لا اول لها قولهم ان كل حادث مسبوق بعدم

لا اول له

الكلام ابطال حوادث لا اول لها

لا أول له والجملة مركبة من الآحاد إذ جملة الحوادث مسبوقة بعدم لا أول له فيكون
مسبوق بعدم لا أول له لا يكون أزليا ومما أبطل به أصحابنا حوادث لا أول لها
أن الفلاسفة سلموا أن كل عدد فيه ترتيب طبيعي موجود لا إلى نهاية ممنوع وكان
وقد ضم إلى دعواه لزوم ذلك فإن كل حركة من حركات لا بد لكل ممكنة في نفسها فلا بد لها
في وجودها من علة ويمتنع تعليل جميع الحركات بعلة واحدة لوجوب مقارنة العلة
معلولة والحركة الثانية لا توجد أزلا فلا بد لها من علة تقارنها وكذلك ما سبقه
فيلزم من ذلك وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهم يأبونه قال الشيخ
تقي الدين واعلم أن خصومنا سلموا أن أعدادا لا تتناهى محال إذا كان فيها ترتيب
طبيعي أو ترتيب وضعي فالترتيب الطبيعي كالعلة والمعلول والترتيب الوضعي
كالجسم فعلل ومعلولات لا تتناهى محال عندهم وجسم لا يتناهى محال عندهم أيضا
وما ليس فيه ترتيب طبيعي ولا وضعي فوجود ما لا يتناهى منه جائز عندهم كالحركات
الفلكية والأشخاص البشرية والنفوس الإنسانية وقد ألزمهم الأصحاب ترتيبا
طبيعيا في الأشخاص البشرية فإن كل ولد لا يكون وجوده من الوالد إلا بعد استكمال
الوالد خمسة عشر عاما وهذا ترتيب طبيعي فإن وجود الولد ليس من الوالد وهم
إنما اعتلوا بالترتيب الطبيعي هذا الرد وأقوى من ذلك إلزامهم أن حوادث
لا أول لها فيه علل ومعلولات لا تتناهى لأن كل حادث لا بد له من علة قديمة أو حا
دثة وعلة قديمة لمعلول حادث محال فتكون حادثة فتفتقر العلة إلى أخرى ولا بد من الوقوف
على علة قديمة لاستحالة امتناع أن يكون معلولها حادثا فافتقر أن يكون لكل
علة علة ولا يقف وعند ذلك علل ومعلولات لا تتناهى ولا يلزمنا نحن لأن الصانع
المختار يجوز صدور الحوادث عنه مع قدمه كما سنبينه إن شاء الله ومما
أبطل به أصحابنا حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلي عدمه لأن العدم لهذه

الحوادث ازلي وجنس الحوادث ازلي وما يتمسكون له من شبهة فقد دللنا على التعاقب
فيلزم ان يقال ان ذلك النوع الازلي عرضه لا ازلي ومما ذكر اصحابنا ان يجتمع
الحدوث وما لا اولية له على هذا لان الحادث ما لا يكون ازليا وعلى هذا المذهب يلزم ذلك
لانهم يقولون بانه حادث ازلي وذلك جمع بين متنافيين ومما ذكر اصحابنا ايضا
وجود سابق ومسبوق لا اول له ومما ذكر اصحابنا ايضا انه يلزم على حوادث
لا اول لها انه يوجد في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله ثم ان توالت
الاحكام الى غير نهاية لزم ان يثبت ازلي وهو جنس المحكوم عليه الحكم وهو ازلي
فيلزم ان يستوي ازلي ازليا وان تناهت الاحكام للزوم ان ما لا يتناهى ما يتناهى
بواحد وبيان ذلك ان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم عليه والمحكوم به وهو
فراغ ما لا نهاية له فيجيء على اصل الخصم فاذا كانت الحركة اليومية انقضى قبلها ما لا
نهاية له وانقضى قبلها انقضى قبلها ما لا نهاية له وتوالت الاحكام بفراغ ما لا
نهاية له عند كل حادث لا الى اول كالحوادث لزم ان يستوي المحكوم عليه الحكم وهما
الازلي والازلي لا يعقل فيه ان يكون بعضه متقدما وبعضه متاخرا لان الجميع
لا اول له فاجزاؤه متساوية وان توالت الاحكام مثلا الى الف حركة ثم عشر
الواحدة والالف الحكم عند كل بفراغ ما لا نهاية له قبله فاذن ما قبل الواحدة
والالف متساو اذ لو كان غير متساو لوجد الحكم فيه كما وجد فيما بعده لا كنه حكم
على ما قبل الواحدة والالف تضمها الى الواحدة عند الالف بانه لا يتناهى فصار
ما يتناهى وهو ما قبل الواحدة والالف لا يتناهى بزيادة الواحدة فيه لانه اذا
حكمنا عند الالف على ما قبل الالف بانه لا يتناهى والواحدة فيه فاذا ضممنا هذه
الى الالف واردنا ان نحكم على ما قبلها وجدنا الحكم قد انقطع لان ما قبل الواحدة
متناه ولو كان غير متناه لوجد الحكم عنده كما وجد فيما بعده فصار ما يتناهى لا يتناهى

بزيادة واحدة وهي التي قبل الالف بل نقول ان عدم التناهي في الاعداد التي كانت
انما جاء من تلك الواحدة لان ما قبلها متناه لعدم الحكم عليه وما بعدها الالف قد كانت
وهي متناهية واذا ضم المتناهي الى المتناهي كان الجميع متناهيا وذكر ما يثبت
بطريقة اخرى وهي برهان القطع والتطبيق وقد ذكرناه وذكرنا ما يرد عليه وما يجاب
عليه في كتب الاصابات والنسب في اخر المقدمة فانظره ثم فاذا ثبت حدوث
الاعراض بهذه الفصول والجواهر لا تفارقها ثبت حدوث الجواهر ايضا لان ما لا
يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها يكون حادثا مثلها فلو فرضنا جسما او
جوهرا ازليا وصفاته حادثة لزم عدمه عنها وذلك محال الا ان يقال يكون
معه صفات فلا يخلو عنها الا فسا نقول هذا البعض كان الا ان الاعراض حادثة
والحدوث والازلية لا يجتمعان لان الازلي ما لا اول له والحادث ما له اول وما يبعد
القول بقدمه وقدم صفاته لما تقدم من حدوث الصفات وقال بعض المتكلمين في بيان
هذا الوجه جسم ازلي فلا يخلو اما ان يكون متحركا او ساكنا او لا متحركا ولا ساكنا
فالاول باطل لان حقيقة الحركة لا تكون ازلية لان حقيقتها الانتقال فلا بد ان
يسبقها الكون في الحيز المنتقل عنه ولا بد ان تكون طارئة والازلي لا يكون
مسبوقا بالطارئ والثاني ان يكون ساكنا لانه لو كان متحركا لكان سكونه قديما فلزم
ان لا ينعدم اصلا وذلك باطل بالمشاهدة لانا نشاهد زوال السكون عن كثير من الاجرام
فلو كان قديما لما انعدم كما تقدم في الاستدلال على استحالة عدم القديم والثالث
ان يكون لا متحركا ولا ساكنا اذ لا يعقل واذا بطلت الاقسام الثلاثة والجسم
لا يخلو عنها بطل كون الجرم ازليا وقد يقال بعض قسم اخر وهو ان يكون
متحركا ساكنا وذلك لا يعقل فيه ايضا لاجتماع الضدين وذلك يؤدي الى اجتماع
النقيضين وهو وجود الشيء وعدمه بهذا يتم الحصر العقلي فلا يكون للجرم حالة

خامسة يكون بها قديما لا بها (فإن قيل) ألا يلزم على هذا القائل بهذا التقسيم الرابع
لأنه يكون من اجتماع الضدين ومن اجتماع النقيضين وذلك واضح لاستحالته
(فالجواب) لا نقول دفعهما إبطال اجتماع النقيضين وارتفاعهما وذلك واضح إذ لا يخلو
شيء من ذلك عنهما ولأن المقصود من ذكر القسمة الحصر العقلي ولم يتم على تقسيمه
(فإن قيل) ألا يلزم من هذا التقسيم أنه مركب من القسمين والاكتفاء منه يلزم ذكرهما
منفردين (قلنا) نقول حكم الجملة قد يباين حكم المفرد فلا يلزم من ثبوته لكله وتعليله
(ألا ترى) أن تعليله خلاف تعليل المفرد والله أعلم واحتج أهل الحق أيضا
على حدوث الأجسام أنها محل الحوادث ولا شيء من القديم كذلك فينتج لا شيء من الأجسام
بقديم وبيان الصغرى ما تقدم لنا لأن علم حدوث الأعراض وأنها
صفات الأجسام والجواهر ودليل الكبرى ما ثبت لنا أن القديم لا تحله الحوادث وإلا
للزم حدوثه انظر هذا الدليل فقد يقال يرجع للأول وهو لا يستلزم الحدوث إلا
المبدأ ... وبيان ذلك أن الكبرى القائلة القديم لا تحله الحوادث
إنما كان ذلك من أجل أنه لو حلته الحوادث لكان حادثا لأن القابل للشيء لا يخلو عنه
أو عن ضده وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحادث يكون حادثا فلم
يكن دليلا مستقلا بل هو الأول واحتج أصحابنا أيضا بأن الله فاعل بالاختيار وكل
فاعل بالاختيار فعله حادث ينتج أن الله فعله حادث ودليل الصغرى ما ثبت لنا
من أنه تعالى يفعل بالاختيار وليس فعله بطريق العلة ولا بطريق الطبع وسيكمل
العلة والطبيعة ودليل الكبرى أن القصد إلى إيجاد الموجود محال فثبت أن الفاعل
بالاختيار إنما يفعل ما لم يكن حاصلا وذلك يستلزم سبق العدم على الحادث وإلا لزم
تحصيل الحاصل وهو محال واختلف النظار في وجه افتقار الممكن إلى المؤثر
فذهبت الفلاسفة إلى أنه الإمكان لا الحدوث ونعني بإمكان الشيء أنه لا يمتنع

وجود

وجود الشيء وعدمه ومعنى حدوثه انه مسبوق بالعدم اي لم يكن ثم كان وقال
الكاتبي قال اكثر المتكلمين انه الحدوث ونقله ابن التلمساني عن المتكلمين عموما
وقال متقدموا المتكلمين الامكان والحدوث نقله الكاتبي عنهم وقال اخرون
الامكان بشرط الحدوث نقله ابن التلمساني واختاره وقال القائلون بالامكان
لا يمنع اعتبار الحدوث بوجه لانه صفة للموجود المتاخر عن التاثير الا الايجاد المتاخر
عن الحاجة الى المؤثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة
بمراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا منها ولا شرطا فيها والا لزم تقدم الشيء على
نفسه وهو محال وقال القطب اجاب المتكلمون بانه منتقض بالامكان فهو
يلزم ذلك ايضا لانا نقول كون الامكان علة للحاجة لانه صفة الممكن والصفة متاخرة
عن وجود الموصوف المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة فهو يلزم تاخر الشيء عن
نفسه بمراتب فجوابكم هو جوابنا واجاب الحكماء بامتناع تاخر الامكان عن وجود الممكن
والا لزم استحالته او وجوبه وهو محال قال المتكلمون نحن ايضا نمنع كون الحدوث
متاخرا عن الوجود وذلك انه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن
الوجود بل متقدما عليه فيكون علة قال الحكماء لا نجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود لانه يلزم على ذلك ثبوت الواسطة بين العدم والوجود لان
الخروج من العدم بعد العدم وقبل الوجود وسلمنا ذلك كذلك وان الحدوث متقدم
على الوجود ومع ذلك لا يمنع كونه علة للحاجة ولا جزءا منها ولا شرطا لان الحدوث
بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة ولا جزءا. هـ
ولا شرطا اذ المتاخر عن الشيء لا يكون علة له ولا جزءا ولا شرطا وقال
ابن التلمساني عن المتكلمين بالحاصل ان الحكماء غلطوا بقولهم الحدوث صفة
للوجود وكيفية له تابعة للوجود وفي رد الوصفية بمجرد الحمل للفظ فانه

مقولة عليه لانك تقول موجود حادث كما تقول موجود عالم فتصفه بالعلم ونحو ذلك
بما دل على ذلك ان الحدوث صفة نفسية كما تقول الجوهر ابيض واسود وذلك باطل لان
كون الشيء مقولا عليه الشيء اعم من كونه صفة فاية عارضة لانك تصف الشيء بصفا
ته النفسية وهي متقدمة بالذات عليه فتقول السواد معنى ولون وتصف الجوهر
والعرض مثلا بالامكان وهو سابق بالذات على وجودهما لانك تقول امكن فوجد ولا
تقول وجد فامكن وكذا تصف الشيء بالامور الاضافية وليست بكيفيات له
فانه يصفه واجب الوجود بذلك مع نفي الكيفية عنه ومعنى قولنا وجود حادث ان
هذا الوجود لم يكن ثم كان فعدمه وجوده سابق على وجوده فلا يكون كيفية له
فصل انما يشرح الكوامل وبهذا النقل يرتفع تلك الشكوك انشاء الله بفضله
ووجه ما اختاره ابن التلمساني من ان العلة الامكان بشرط الحدوث انا لو فرضنا عدم
الامكان لثبت الوجوب او الاستحالة ولزال الافتقار الى الفاعل ولو فرضنا الممكن
مستمر الوجود العدم او الوجود لاستغنى عن الفاعل ايضا وكذلك عدم الحدوث ان جهة الافتقار
هي التي ترجح الممكن **فان قيل** يوجب ما ذكرتموه ان يقتضي افتقار العدم
ترجيحه الى المؤثر وهو لا يقبل التاثير قلنا الجواب ما مر من كون العدم لا يمتنع
استناده الى الارادة الازلية هذا خلاصة ما اشار اليه شيخ الدين في توجيه هذا
المذهب وهو ما ذكر فيها ثم لا ذكر وأما مذهب الحكماء فانهم بنوه على اعتقادهم الفاسد في
نفي الاختيار عن العقول والنفوس الفلكية والهيولى الى المؤثر لامكانها مع قدمها
وفسروا الحدوث بالصدور عن الغير لا انها لم تكن فكانت فلهذا جعلوا العلة
التامة هي الامكان ولم يعتبروا الحدوث وأما المتكلمون فقالوا نسبة الوجود
والعدم الى الذات الممكنة على حد سواء والعدم هو السابق اليه من ذاته فاحتاج
لحاجته الى الفاعل انما تتحقق عند ترجح وجوده وخروجه من العدم الى الوجود وذلك يعني

الحدوث

الحدوث انتهى **قلت** ونقض هذا الاستدلال بالامكان والاحتياج ان العقل
اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود ولا للعدم بالنظر لذاته حكم بان وجوده
وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا
بالعدم ام لا **واعترض** بان الممكن ان كان محتاجا الى المؤثر فتاثيره فيه حال وجوده
وذلك تحصيل للحاصل او حال عدمه وذلك جمع بين متنافيين **والجواب**
انا نختار التاثير حال وجوده بمعنى انه يوجد بتاثيره فيه اي بجعل وجوده مع تاثيره
لا بمعنى انه اثر فيه ايجاده بعد ايجاده حتى يلزم منه تحصيل الحاصل واجاب
بعض المتكلمين بان المؤثر حال حدوثه وهي ليست بحال وجود ولا عدم واجاب بعض
متاخري المتكلمين ايضا بانا لا نسلم ان التاثير غير موجود دونه لان الذي يليه يعني
موجودا او استلزامه هو الاول ويرد على الثاني اثبات الواسطة وقد تقدم ابطاله واني
اجيب عنه بان الماهية المتكلم فيها هي الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
وتاثير المؤثر انما هو فيها لا في الماهية بقيد كونها موجودة او معدومة بقيد ترافيه
وقد تقدم في مبحث العدم والوجود من اجمعه والعلم بحدوث العالم في هذه الطريق يتاخر
عن العلم بالصانع بخلاف الاستدلال بحدوث العالم كما تقدم بانه يتقدم على العلم
بالصانع لانا نستدل بحدوثه على وجود الصانع ومنها الاستدلال بالامكان بشرط
الحدوث او الامكان والحدوث معا وهذان الاستدلالان ايضا يتقدم العلم فيهما بحدوث
العالم لان الحدوث جزء العلة او شرط والجزء لا يعارف والشرط لا يكون بدون
مشروطه فيقال مثلا على طريق الامكان اذا ثبت انه ممكن والممكن لا بد له ترجيح احد
طرفيه من مرجح حصل لنا العلم بالصانع مع احتمال ان يكون علة او طبيعة فربما يلزم
قدم العالم كما قال الفلاسفة فنقول اختصاص العالم بتخصيص بعض صفاته وجهاته
وباسمائه وبعض الازمنة واختلاف مقاديره الى غير ذلك من وجوه الاختلاف يدل

العقل نقايضها وكذا كل فرد من افراد العالم بنفسه ولو جنسا ان ايقاعه

بالاختيار لا بالايجاب الطبيعي ولا بايجاب العلية لان ذلك لا يختلف لا نسبته لانه

بالذات ونسبة جميع الممكنات الى ذات العلة والطبيعة واحدة فلا تخصص

مثلا بمثل فتعين ان فصل الممتنع اليه بتعيين شيء لم يكن له ورشا لزم تحصيل الحاصل

وفصل الموجود ونقض الدليل العلم واقع بالاقتدار بدليل ما ذكرنا وكل ما كان كذلك

فموجده لا بد ان اختيار وهو الفصل الذي فعله وفعل ما كان موجودا تحصيل الحاصل

فثبت انه يعين ما لم يكن وهو الوجود واذا ابداه لم يكن موجودا قبل ضرورة

ان الحادث هو التام بكونه كان وقد ظهر العرفي بين تغير الاشخاص وغيرها . واذا

نظرت الى الممكنات وجدتها كلها تدل على وجود الله تعالى من جهة ذواتها ومن جهة

اوقاتها ومن جهة محالها ومن جهة اوضاعها واشكالها ومن جهة كيفياتها

ومن جهة مقاديرها وكيفياتها وكل ما سوى الله دليل عليه لتخصيصه ببعض

جهات الامكان قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ولازم الزوجين اختصاص

احدهما بما يميز عن صاحبه فيفتقر الى مخصص ثم قال لعلكم تذكرون ومن

اختصاص الجزء الفرد انيته وراجب ... الله وقال تعالى تسقى بماء واحد ونفضل

بعضها على بعض في الاكل يشير بذلك الى ابطال العلة والطبيعة وقال والزيتون

والرمان مشتبها وغير متشابه قيل متشابه الورق وغير متشابه الثمر وقال

سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق واذا ترقى العقل

من صورها الى منافعها وما جعل الله فيها للعباد من حكمة الجلب والدفع لم تكن

العقول تهتدي فيه الى غاية واتكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها

والله واسع ... الاسرار يكتفي الا الا الاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين

تمت من احكام الممكن ان وجوده مساو لعدمه وزمانه

المخصوص

المرجوح مساو لغيره وكذا المقادير والصفات والجهات والازمنة وسائر مساواته
قلنا لا نسلم ترجح لذاته بعضها على بعض واستدل المتكلمون على المساواة بأن احد
المتقابلين لو كان اولى به لذاته فلا يخلو الطرف الآخر اما ان يطرأ او لا يطرأ فان طرأ
السبب فتنتفي اما اولويته بذلك العدم فلم يكن اولى به لذاته وان طرأ الغير بسبب
لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن بأن الطرف الآخر فان كان الاولى
وجوده لزم كونه واجبا وان كان عدمه لزم كونه ممتنعا وذهب بعضهم الى انه لا يمتنع
ان يكون لبعض الممكنات الوجود او العدم اولى به وذكر صفي الدين ان المخالف هو
جمهور النظار زعم ومن قال بقوله بعضهم احتجوا به الموجودات السيالة التي لا تبقى
كالصوت والحركة العدم اولى بها من الوجود وإلا لجاز بقاؤها ومع ذلك وجدت
فهي ممكنة الوجود والعدم مع ان العدم اولى بها واذا جاز في طرف العدم جاز في
طرف الوجود لعدم الفرق وايضا العلة قد يتخلف عنها معلولها لوجود مانع
او فقد شرط ولا شك ان اقتضاء العلة للمعلول اولى به من عدم اقتضائه ولا تتعين
من غير جاز بعرض على تلك العلة ايجابها المعلول وعدمه مع ان الايجاب اولى بها
والجواب عن الاول ان يقال كل ما فرض امتناع بقائه بعد حصوله مع
امكانه في نفسه فصحة وجوده في كل زمان باعتبار ذاته ثابتة ولزوم عدمه في
ثاني زمان وجوده كلزوم وجوده في زمان ارادة وجوده بإتمام هيئته اذ لا تقبل البقاء
كان من لازم ارادة وجوده في زمان معين عدمه وتجدده في ثاني زمان وجوده والحاصل
ان ما كان بالذات لا ينافي وجوب الوجود بالغير في ذلك في وقت معين وهذا كما
تقول الباقي حال بقائه ممكن في نفسه ولا يبقى الفعل الى فعله لان الفعل الى
ايجاده مشروط بعدمه قبل ذلك الزمان والجواب عن الثاني ان الامكان ولم يقتض
ذلك تقصير الا لقدرة اذ كان ذلك لانا نشاء من ارادته لوجوده قبل ذلك الزمان

وقد قرر معناه ابن التلمساني وأجيب عن الشبهة بوجه آخر مختص وهو ان قيل
على سبيل الاستفسار ان عنيتم بقولكم العدم أولى بالإمكان بالنسبة الى الزمان
الاول فممنوع وان عنيتم بالنسبة الى الزمان الثاني فمسلم لكن أولويته مفتقرة الى
موجب وهو المسمى بامتناع البقاء وليس كلامنا فيه وأجيب عن
الشبهة الثانية ان قولهم هذا مبني على اصل فاسد وهو القول بنفي العلة والحق ان
الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه وتعالى فلا علة ولا معلول في المعقولات ثم
نقول سلمنا جريا على القول بتعليل العقل ولكن لا نسلم توقف العلة على عدم المانع
ووجود الشرط فان كلا من قال بهذا المذهب يقول العلة لا يمنعها مانع ولا تتوقف
على شرط وتقرير ذلك على سبيل التنزل ايضا العلة تقتضي معلولها عند انتفاء المانع
ووجود الشرط لاكن أولويته مفتقرة بالوجوب وهذا المسمى بالوجوب اللاحق
وعند اختلاله لا نسلم ان الوجود أولى به قال في شرح الطوالع ولابن التلمساني
هاهنا كلام مشتمل على فوائد رائقة جلبه ملخصا وذلك انه اورد من جهة الخصوم
اربع شبه الثنتان المتقدمتان والثالثة ان الممكن الباقي قابل للوجود والعدم
ونسبة الوجود أولى به لاستغنائه في بقائه عن المقتضي ولا يلزم تحصيل الحاصل
والرابعة ان العالم قبل وجوده ممكن الوجود والعدم ونسبة العدم أولى به
لاستغنائه عن المرجح فانه يمتنع نسبة العدم الى المؤثر ولانه تحصيل الحاصل ايضا
وأجاب عن الثالثة بان من يقول الباقي لا في بقائه لا تتوجه عليه الشبهة
ومن يقول بذلك يقول الوجود الحاصل للباقي في الزمان الثاني وما بعده غير الوجود
الاول ومعنى بقائه اضافته الى الازمنة والوجود لا يتعدد بتعدد الاضافات كما مر
غير مرة واذا كان وجودا واحدا فلم يترجح بنفسه بل بالفاعل بل يجوز ان ترجح ولا
لم يترجح ثانيا لانه تحصيل الحاصل فلم تكن أولوية الوجود له من جهة كونه ممكنا

بل

بل من خارج واجاب عن الرابعة بان عدم العالم في الازل واجب لا فيه
شيء لو فرض وجوده لم يكن في الازل حادثا اذ لا موجب للعالم عندنا في الازل الا الله تعالى وهو لا يصح
ان يكون فاعلا في الايجاد وذلك يقتضي سبق عدم الشيء المقصود ايجاده على وجوده اذ
قصد ايجاد ما هو موجود محال فلو وجد في الازل لكان الازل باعتباره ذاتا وهو محال ووجوب عدمه
في الازل لا ينافي امكان وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته فان الممكن لذاته قد يمتنع
لغيره كما في تعين عدم الحصر والاعرف بل وجوده في وقت لا يمتنع ان يكون موجودا
فيه بما لا ترجح بالارادة في الازلية كما خصصت وجود العالم بالوقت المعين خصصت
عدمه بما قبله فلم يبق في العدم الممكن في الازل مرجح وقد سبق هذا والله تعالى اعلم انتهى
واعلم انه قد يكون له وجوبان الوجوب السابق والوجوب اللاحق فالوجوب
السابق تعيين صدوره من الفاعل بانه اراد وقوعه في زمان مخصوص وما اراد وقوعه قبلها
بزمنه والوجوب اللاحق حال وجوده فلا يقبل العدم حال وجوده فالوجوبان عارضان
له وليسا من ذاته قال المقترح في هذه المسألة انها مسألة عظيمة ينبغي
في مباحث عديدة ولنذكر انا فيه الذي لم يذكر المسألة المتقدمة ومثار الغلط فيه
هذه الاشكالات عدم امر واحد وهو الغفلة عن كون الممكن لذاته لا مانع من ان يجب او يمتنع
لغيره فيظن الظان ان ذلك في الامتناع او ذلك الوجوب امتناعا ذاتيا او وجوبا ذاتيا
فاذا علمت ان بعضها كاف في جملة ما وقع في جملة الاشكالات وجب الاعتناء به ودفع
ما اورد عليه لكن ذلك ان قيل الوجوب صفة للوجود فيمتنع تقدمه عليه وايضا
هو نسبة بين الماهية ووجودها والنسبة متاخرة عن المنتسبين فهو اذن متاخر
عن الوجود فلا يكون سابقا وايضا فهو بالنسبة الى الفاعل المختار ممنوع اذ
له ترجيح احد الجائزين على الاخر من غير موجب والا لجاء ما ذكر عند القول بالايجاب
الذاتي وهو مذهب باطل والجواب عن الاول منع كون الوجوب صفة ثبوتية

حتى يلزم ما ذكرتم وقد مر دليله سلمناه لكن نمنع كونه صفة للموجود بل هو صفة لنسبة
في الفاعل للفعل وفيه نظر فيمنع الثاني وما أجاب به القطب وغيره وعلى
الثاني أنا نمنع تأخر النسبة عن المنتسبين في الوجود وإلا لانتقض بالتقدم ونحوه
فإنه صفة الدين وهو غريب وعلى الثالث أن الفاعل المختار إذا تعلقت إرادته أن شاء
بوجود ممكن وجب وقوعه بما يسبق به القضاء والقدر كله واجب الوقوع باختيار الفاعل
سبحانه وتعالى لا بتر ما يخلق الله فقد تقرر الوجوب السابق وقد علمت من
هذا أن جميع الكائنات التي تعلقت بها الإرادة بوجود هي لا تخلو منه واحد من الوجوبين
المذكورين فإن قلت الوجوب السابق والوجوب الذاتي هل هما متساويان
أو كما غيرهما متباينين فيحصل بينهما العموم والخصوص المطلق فكلما صدق
الوجوب الذاتي صدق الوجوب السابق من غير عكس والله أعلم انتهى من شرح الطوالع
والممكن حال البقاء محتاج بمعنى أن الله تعالى يخلق الأعراض التي بها يبقى وتجددها
عليه ومراد الفلاسفة بقولهم ليس مفتقرا حال وجوده أن الشيء في وجوده فينبغي
تحصيل الحاصل لأن الشيء لا يكون موجودا مفتقرا حال بقائه وقد تقدم البحث في هذا
وما ذكره الفلاسفة من العلل والمعلولات وأن واجب الوجود أوجد عقلا والعقل
أوجد عقلا ونفسا وفلكا مشتملا على مادة وصورة وكذلك إلى عشرة عقول وتسع
نفوس وتسعة أفلاك فيها كل ما ثم يزعمون فمن جميع ذلك وإنما قلنا إنه باطل
لأنه لو كان كذلك للزم العدد ولزم أن يقطع العقل العاشر أيضا إلى ما لا نهاية
له ولزم أن ينتهي العلل إذا انتهى معلول حتى ينتهي إلى واجب الوجود تعالى الله
عن قولهم وما زعموا أن العلة والمعلول لا يتخلف وقد تخلف ذلك في الحوادث اليومية
وهم يقولون العقل العاشر فاض على هذا العالم السفلي لأن الحوادث قد اختلفت
بصفاتها وأزمنتها وغير ذلك والعلة لا تختلف فإذا الفاعل مختار لا علة

والطبيعة فقد تبين والمعلول فلزم ان العالم كله حادث على تقدير ثبوت ما يثبته
نحوهم والاعراض فان الكلام التكليف لقائل ان يقال ان قائل بالتعليل وقائل بالاختيار فاذا
بطل التعليل ثبت الاختيار واذا ثبت الاختيار فلا بد من تقدم الفعل لان الفاعل المختار
يقصد الى ايجاد الفعل والقصد اليه يقتضي سبق عدمه كما مر تقريره ولا نريد بتحصيل
الحاصل مثبت بعد العدم وجوده بالفاعل المختار وذلك معنى الحدوث فثبت بهذا الطريق
حدوث ما سوى الله وان كان ليس نحوهم والاعراض **وبعبارة اخرى**
ان تلك العقول والنفوس الفلكية التي يزعمونها والنفوس البشرية اما ان تكون
غير متناهية او متناهية فان كانت غير متناهية فهو محال لانا ابطلنا ما لا نهاية
له مما دخل في الوجود لان كل ما دخل في الوجود متميز وتميز ما لا نهاية له محال ونفي
ضمنهم مذهب الخصم علل ومعلولات وعلم بابونه وان كانت متناهية فلا بد من
مخصص خصصها بذلك العدد دون ما فوقه او دون ما تحته والعلة والطبيعة
لا تخصصان لان تأثيرهما بالذات ونسبة الاعداد اليهما جميعا نسبة واحدة فيلزم
اما دخول ما لا نهاية له في الوجود وقد ابطلناه او عدم التخصيص بذلك العدد وقد
خصصتهم الخلق يوجب ان يكون بقصد الفاعل المختار والقصد يقتضي كون
المقصود الى وجوده مسبوقا بعدم وهو معنى الحدوث وقد تقدم شيء من هذا في
كتب الجوهر من جملة **باب العلم بوجود الله تعلى**

باب العلم بوجود الله تعلى

اعلموا رحمكم الله ان المقتضي بحسب التقدير العقلي لا يخلو اما ان يكون جهة
الاقتضاء في الفاعل اما ان تقتضي الترك او لا والاول الفاعل المختار والثاني اما
ان يتوقف فعله على شرط وانتفاء مانع او لا الاول الطبيعة والثاني العلة وقد
تقدم ابطال العلة واما الطبيعة فتاتي في العالم ايضا باطل لانها ان كانت
قديمة لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه وبانها الخصوص كما تقدم في العلة حرفا بحرف وان

كانت الطبيعة حادثة لزم افتقارها الى طبيعة اخرى ثم كذلك ويتسلسل فيلزم
اما ان توجد واذا لم توجد لم يوجد العالم وذلك باطل بالضرورة وانما قلنا كذلك لان ال
التسلسل محال فما توقف على المحال وهو وجود الطبيعة في الاول وما توقف عليه وهو
وجود العالم محال وذلك باطل بالضرورة وكذا اذا قررنا العلة حادثة فافهم الا ان الخصم
الان قال بعلة قديمة ولان المتكلمين تكلموا على جميع اقسام المسألة ليستوفوا التقسيم
العقلي واما الطبيعة فقد قالوا انها مؤثرة في بعض الممكنات كما سيأتي فان قالوا
الطبيعة قديمة وانما توجد العالم لا يزال لوجود مانع ازلي قيل اذا كان ازليا
فلا ينتفي لانه ثبت قدمه استحال عدمه فلا يوجد العالم وذلك باطل فان قالوا
تتوقف على شرط لا يزال وجد يوجد العالم قيل لهم الشرط حادث وهو من جملة العالم فلا
لم يوجد الا ان تتوقف على شرط اخر وجد وكذلك فيلزم التسلسل وهو باطل فان
قالوا المانع حادث لزم قدم العالم لخلو الطبيعة عن المانع وقد فرض حدوثه وايضا
فان المانع الحادث لم يوجد الا بعد زوال المانع حادثا والمانع الحادث لم يوجد في الازل
لمانع حادث فيلزم حوادث لا اول لها على التعاقب وهو محال واما ادعى انه من
الطبيعة في الاول واذا ثبت بطلان العلة والطبيعة ثبت ان المقتضي للحوادث
والموجد لها الفاعل بالاختيار وهو الله تعالى وفهم من الاستدلال ان نقول العالم
حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وتعيين الصغرى مما تقدم
في بيان حدوث العالم وبيان الكبرى ان الممكن يجوز عليه الحدوث والبقاء على العدم
وهما سواء كما تقدم ويجوز عليه احد الازمنة واحد المقادير والصفات والجهات
والامكنة وكل ذلك في العقل سواء اذ لا يلزم على احد المتقابلات من حيث ذاته في
العقل بالنسبة لذات الممكن فترجيح بعضها من غير سبب مناقض للمساواة اذ
يلزم المساواة ونقيضها فلا بد من مرجح يرجح احد النسبتين وتعيينها لانه لو فرض على

بعض

بعض أصحابنا أن الكبرى ضرورية حتى يدركها البهائم والصبيان وعلى هذا فالمقدمتان
العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من فاعل وتقرير الصغرى ما تقرر من أنه يجوز عليه
الوجود والعدم فليس من وجود أحدهما بأولى وهو معنى الإمكان أو تقول العالم ممكن
لأنا رأيناه يتغير من وجود إلى عدم ولو كان واجبا لما تغير ورأيناه موجودا بعد عدم
ولو كان ممتنعا ما وجد وكل ممكن لا بد له من فاعل فلأنا قد بينا استواء أحواله فيستحيل أن
يترجح بعضها على بعض من غير فاعل وإلا كان ذلك الراجح ليس ممكنا وهو باطل فإن قيل
أين دليلكم إلى من مذهبكم أن الخصم يسلم أن الحادث لا بد له من محدث والممكن
لا بد له من فاعل وما ذاك الفاعل قلنا قد تقدم إبطال العلة والطبيعة فيتعين
أنه الفاعل بالاختيار وسنعيد ذكره أيضا عند ذكر كونه مريدا إن شاء الله تعالى
وقد رأينا أن نتكلم مع الخصوم اعلم أن الفلاسفة يطلقون الحدوث ويريدون
به استفادة من الغير والأشاعرة وأهل الحق من المتكلمين يطلقون الحدوث
على الذي لم يكن ثم كان من أجل اعتقاد الفلاسفة أن الجواهر حادثة بمعنى إفادة الغير
لها الوجود قالوا بقدمها وأنها ممكنة لذاتها قديمة سرمدية بقدم علتها قال
ابن التلمساني وأما تفصيل مذاهبهم فيطول والحاصل أن قدماءهم أثبتوا قدم
خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ونفسا وهيولى ودهرا وخلاء وصار جماعة من
متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته إلا الحركات فإنها حادثة
بأشخاصها قديمة بنوعها فما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول وأما العالم السفلي
وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فيقولون إن هيولاه قديمة
وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا دجاجة إلا
من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة ولا زرع إلا من بذر
ولا بذر إلا من زرع لا إلى أول وتخبطوا بحسب فهمهم ما ادعوه من الممكنات

ومذهب اهل الحق ان العالم محدث بذاته وصفاته كما مر وانه صادر من الله تعالى وصنعه
وعلى ذلك اكثر من ينتمي الى الشرائع **تنبيه** في ترتيب العلل قال
المفترون الزنادقة ارسطاطاليس ومن تابعه من المتاخرين كابن سينا والفارابي
ونحوهما ان واجب الوجود بذاته ليس الا واحدا من كل وجه وان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فواجب الوجود اذا لا يتصور ان يصدر الا واحدا اذ لو صدر عنه اثنان لكان
باعتبارين مختلفين وذلك يستلزم الكثرة في واجب الوجود وذلك الواحد هو العقل الاول
وهو المسمى بالروحاني الاول ثم العقل الاول صدر عنه اربعة جواهر كما مر الى عشرة
عقول وتسع نفوس وتسعة افلاك ثم تحركت الافلاك بوجود العناصر ثم امتزجت
فتركب العالم السفلي فالاجسام العلوية عندهم متركبة تركيبا لا يحتمل الا الاثر
الى تركيب لا بد له من الانحلال فسموا التي تركيب وانحلال كونا وفسادا ثم الحصول
من التركيب من اثار الطبيعة فواجب الوجود عندهم هو سبب الاسباب
وعلة العلل ولا علة لوجوده ولا بد من مخالفتهم في جميع ذلك اما قولهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد فدعوى لا تكاد مقدمتها ضرورية ولا دل عليها برهان وقد قال
جماعة من حكمائهم ان الواجب يصدر عنه كثير واختلفوا فيه وقولهم انه لو صدر عنه
اثنان لكان باعتبارين مختلفين يلزم منه تسلسل ان احدهما مع ذلك وقد نقضوه بالعقل
الفعال والثاني ان ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة فان كثيرا من الاعتبارات
ليس كثرة في الذات المتشخص فلتم انه واجب الوجود ومبدا الموجودات وعلة فيها
ومعلوم ان معقولية وجوب الوجود لا تعطي كونه مبدا وعلة فهما اعتباران مختلفان
فان قالوا هذه الاعتبارات ترجع الى نسب واضافات قلنا فلم اجزتم اضعف
ذلك في العقول الاول ان جعلتم الاعتبارات والنسب فيها كان واجب الوجود
يقتضي باعتبارات مختلفة كما اقتضى العقل الاول وهذا الزام واقع وقولهم

قف على تنبيه ترتيب العلل

ان العقول

ان المعلول الاول صدر عنه اربعة جواهر وهي عقل ونفس وفلك هو مادة وصورة
قلنا اطلقتم ان الواحد لا يصدر عنه الا شيء واحد ثم قلتم هذا الواحد الصادر عن واجب
الوجود صدر عنه اربعة جواهر فدل ان الكثرة الموجبة للعدد مع ان الصادر واحد
قالوا انه ممكن صادر عن الغير وقادر وعقل فباعتبار كونه عقلا صدر عنه عقل
وباعتبار اضافته الى الغير صدر عنه نفس لان الاضافة لها تعلق بالغير والنفس
لها تعلق بالغير وباعتبار كونه ممكنا صدرت عنه مادة لان المادة لها طبيعة
عدمية ولا امكان له طبيعة عدمية وباعتبار كونه واجبا صدرت عنه صورة
فحصل منه اربعة جواهر وهذا اخسر من طرد الفقهاء في الفروع بكثير فيقولون
هلا قلتم ان واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجود وباعتبار
كونه مبدا لشيء وباعتبار كونه عقلا ذاته شيء وكل ذلك خبط على انا نقول لا امكان
حكم عقلي والصدور عن الغير اضافة وكونه واجبا يرجع الى السلب وكذلك كونه عقلا اذ
هو عبارة عن تجرده عن المادة في مذهبهم ومما الفيه كون الوحدة مقتضية في المعلول
الاول والثاني والثالث الى التسعة ولا تكون مقتضية في الواجب لذاته وهل
هذا الا تحكم ثم نقول في وقف الانتهاء على العقل العاشر وهلا اقتضى العقل العاشر
عقلا ونفسا وفلكا فان الموجب للوقف على عشرة من العقول وتسعة من النفوس
وتسعة من الافلاك وهلا تمادى هذا الانتهاء على هذا النمط من غير وقف وهلا
قلتم ان واجب الوجود يفيض فيضا تاما على هذا العالم من غير ان تشغله ذاته كما
قلتم في العقل العاشر انه يفيض ويعطي كل قابل ما استعد له من غير تغير في ذات
الفيض ولئن قالوا انما اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل قيل لهم وهلا
اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل ولا نزاع في ذلك في العقل
الفعال عندكم واذا ثبت تحقيق الوجود وبان علة كل موجود فجاعلة الكواكب

وما المقتضي للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك فما انتهت سوى اربعة اعتبارات
تحصل بها اربعة جواهر مفرقتها الموجودات عليكم وناقضتم عقولكم واتسع
الخرق عليكم والموجود الاول الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار فيفعل كل العالم
وينسب اليه كل موجود سواه فهو رب كل شيء وخالق كل شيء فلم تزل الحجة
وانقشعت الكلمة عند الانتهاء الى رب كل شيء ورازق كل حي وبالله التوفيق
واحتال زعماؤهم على مواضع التشكيك مغترين بان ضعف مقالتهم وشدة حيرتهم
عن المماتة ولما ضاق عليهم النطاق قالوا لا نريد هذا بالبرهان وانما يطالب به
بالعلوم الرياضية لمراد ركة او تحكما على ما قلناه ضرورة وكانه يشيرون الى ان
هذه العلوم بها تتهيأ النفوس لتلقيها لان بها يحصل العلم وهذا سميت
فان العلم بالهندسة نظر في كمية الجسم المتصلة وعلم الحساب نظر في الكميات المنفصلة
والنظر في الهيئة نظر في كيفية الاجسام والنظر في الموسيقى نظر في ترتيب
الالحان وتقطيعها على وجه مخصوص وكل ذلك نظر فيما يأتي النظر فيه وبناء فيه
وقد تعلم ان من انس بالمحسوسات والنظر في المتخيلات والمتوهمات لم يبعد
على الناظر نيل المعقولات بكيفية النظر فيها فاما ان يستعمل على واجب الوجود
وتعالى فليس سبيل لادراك ذاته الا من جهة احتياجه وافتقاره فرع
نحن ننظر في جهة احتياجه وافتقاره فنثبت له طرفا لا افتقار فيه لا افتقار بل هو
المستغني على الاطلاق ومن فيهم في علومكم ان موضوع العلم الالهي النظر في الوجود
بما هو موجود منكم ومن نسبته ذاتي الموجود الممكن بكيفية جعلتموه من النظر
في وصف الكمية والكيفية وهي غير لحمو لقتضد ذلك العلم بل لابد ان ينافيه
وينجر دفعها فهل هذا الا الشفقة بالضعفاء واضلال لهم عن منشا هو حيرتكم
وتجويز لبعثه وامعانكم فيه انتسبتم على ما يسمونه بالمنطق وتكلمتم فيه على

البراهين

بالبراهين والحدود حتى إذا دعتكم الحاجة إلى استعمالها لم تنبو عنه كل العدول واقتنعتم
في القطعيات بما لا يقنع به كثير من الفقهاء في الظنيات وما أنتم إلا كمن يعرف
العروض ولا طبع له في الشعر ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى من شفاء
الإرشاد وقال الإمام الكبير في الشامل زعمت الفلاسفة أن غرضهم من الرياضة
التهذيب والتدرب واعتياد التوجه على الحقائق وابتغاء تبيّنها سواء ثم الرياضات
ليست مقصودة في أنفسها خصوصا وإنما الغرض منها التوصل إلى المعقولات وهي
الإلهيات ثم إنهم لم يعقدوا النظر في مواقع التكليف وزعموا أنما يتعاطونه من
الحجاج جدال ممزوج وتردد بين مقال ومقال ومعظم الكلمات لا تعتصم بالتمسك به أهل الحق وقالوا
مقدمات الفلسفة تنبني على مواقع ولا يسع العاقل جحدها ولا يستطيع
اللبيب ردها ثم إنهم لا خطر فيما سموه الإلهيات اضطربوا من الحجاج واجتزؤوا
بالكلمات التي لا تشفي غليل العقول ولا تشهد لها الأصول ومن تأمل طرفا من مواقع
التكليف ونظر في مجاري كلام الفلاسفة في الإلهيات لم يستربه في عمه وكلامهم عن
التحصيل فأول ما نطالبهم به المطالبة المحققة مع تسليمهم أن الإلهيات
ليست بضرورية وإنما يتوصل إليها الغواص من شيوخ الفلاسفة فيقال لهم لم أتهم
الموجد الأول ومن زنوه سببا وإذ أسلفوا لكم النظر بقدم الأفلاك وما في فيه
فبم تنكرون على من يزعم أنها مستقلة بأنفسها غير مفتقرة إلى سبب وأي حاجة
تضطر إلى تقدير سبب لا فضل بقديمه هذا فإن قالوا ثبت عندنا في حكم العالم
أن كل ما هو مترتب على مقتض طبيعي وسبب موجب يقتضيه في العوالم العلوية
بمثل ما تقرر عندنا في عالمنا قلنا هذا استشهاد بالشاهد على الغائب وقد
قدمنا أن الجمع بين الغائب والشاهد دعوى عرية عن البرهان وهو حري بالوجوه من
الفساد وذكرنا أن الجوامع أربعة وليس مع الخصوم واحد منها والذي نقوله لا أن ليس

وجب تعلق كل ثابت بموجب وجب ان يثبت الوجود لاول متعلق بموجب ثم كذلك
القول في موجبه الى غير نهاية ولا يمكنهم ان يسلكوا في دفع هذا ابطال الدفع بقطع العلة
والمعلول فان القوى الطبيعية لا توجب اثارها ايجاب العلة معلولها اذ قد تثبت
وتمنع من الاثار موانع ولا يجوز تقدير انتفاء المعلول اللازم مع ثبوت العلة فان
قالوا المفتقر الى الموجب والسبب المقتضي كل ما له صورة وكيفية والاجسام
تتصف بالصورة والكيفية وهي من جهة الوجود لا تتصف بكونها بسائط على الحقيقة
فان البسيط على التحقيق وجود محض لا صورة له وكل ما اتصف بصورة فهو في حكم
المركبات قالوا وقد تقرر عند علمائنا عندنا افتقار المركبات الى الاسباب واما الموجود
الاول فهو بسيط حقا لا صورة له ولا كيفية فلم يكن مفتقرا الى مقتض قلنا
فهذا الذي ذكروه ليس عليه تعويل ووجه هذا ان عند التفصيل فانا نقول لم تمكنتم
بافتقار ذي الهيئة والصورة الى المقتضي مع قدمه وانتفاء الاولية عنه ولم زعمتم
ان المركبات تشاهد افتقارها الى المقتضي من حيث كانت مركبة وهذا مما لا يجدون الى
اثباته سبيلا وبم تنكرون على من يقول انما افتقرت المركبات الى المقتضي لجواز حدها
وتعرضها للزوال وما لها استحالة من حال الى حال ومن اجل ذلك وان كانت على صورة
فانها لا تزول عن صورها ولا يجوز عندكم تقدير زوالها وتعرضها لقبول صور اخرى
خلاف المركبات في عالمنا فان الصور المختلفة تتعاور عليها وهي متعرضة لقبولها
وايضاح ذلك بالمثال ان الاجسام المتشكلة في عالمنا بشكل يجوز ان يزايلها
الشكل المعهود ويثبت لها ضده اذ هو الشكل كيف والعناصر بالاضافة
الى المركبات بسائط ويجوز عليها ان تحول عن صورها اذ قد ينقلب عنصر الى صورة عنصر
والعناصر بمنزلتها وربما تنقلب الى صور المركبات فهو حكم عالمنا ويستحيل في جرم الافلاك
عن اشكالها وصورها وتعرضها للزوال والاستحالة من حال الى حال فكيف تجهلون

بين الشاهد والغائب ثم تقولون أنتم أثبتم الروحاني الأول ونفيتم عنه الصورة والشكل
وهذا إثبات منكم الموجود لا صورة له مع قضائكم بكونه موجبا مقتضيا للموجب فلم
أنكرتم مثل ذلك في الموجود الأول وهذا لا محيص لكم عنه فإن قالوا جمعنا بين الشا
هد والغائب مع اختلافهما بالوجوب والجواز مشابهة جمعكم بين الشاهد والغائب
في حكم العلة مع قضائكم بأن المعلول شاهدا جائز وهو واجب غائبا قلنا
لا يستقيم لكم ذلك فإنا أثبتنا وإياكم بالأدلة على وجوب اطراد العلة وانعكاسها كما سبق
ثم التزمنا ذلك في الطرد والعكس وأثبتنا الدليل على أن ما يعلل شاهدا لا يعلل بجوازه
فلا دلالة لك إلى اطراد العلة شاهدا وغائبا إذ أنتم لا تسلكون في الطبائع وآثارها
مسلكنا في العلل والمعلولات فإنكم أثبتم الطبائع مع الموانع من آثارها على أنكم
أثبتم الموجود الأول من غير موجب ولما التزمتم مثله في الروحاني الأول لم تجروا فصلا
فقد تناقض كلامكم وفارق مسلككم مسلكنا من كل وجه فإن قالوا الموجود
الأول بسيط على الحقيقة وما كان كذلك لا يناسب المتصور إذ أنه بني على حكم التركيب
وما لابد أن يناسب السبب المسبب من وجه فقد فارقنا الروحاني كذلك قلنا
فهذا حكم التحكم لا يغني بساطه عن المحصل ولولا التزامنا جمع كلام عليهم لا اقتضى الحال
الإضراب عن السؤال والتفصي عنه ولا بد من بطلان قولكم الروحاني الأول إما أن يكون
له صورة وإما أن يكون بسيطا حقيقيا لا صورة له فإن كان له صورة فقد وجب الوجود
لما ليس له صورة ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الموجود الأول موجبا للأفلاك والجواهر
فيه وإن قالوا الروحاني لا صورة له ولذلك أوجبه الموجود الأول فيقال لهم
ما بال الروحاني أوجب متصورا وهو في نفسه بسيط على الحقيقة ولو جاز ذلك
جاز أن يكون موجب البسيط الأول جملة المتصورات وذوات التركيب وهذا مما لا
يمكن أن ينفصل عنه جواب والغرض ثم يقال لهم لم تنكرون على من يثبت أمرا ذاتيا

الروحانيات على التحكم من غير دليل فليس روحاني أولى من إثبات أعداد وإذا تعارضت
الأقوال المتناقضة ولم تختص بعضها بحجة قاطعة فإنها تتساقط إذ ليس بعضها
بالثبوت أولى من بعض ثم نقول من سبق حدوث العالم بما فيه واجتمع عليه
من الحجج البراهين وأطلعكم نقض عليها بالفعل وإذا صح حدوث العالم وأنه كان بعد أن لم
يكن فيبتني على ذلك فساد ما أصلكم من الحالة ومما نطالبهم به أن نقول لهم
الوجود الذي عندكم سبب للروحاني الأول وموجب له والموجب في الزمان
لا مزية لوجودهما فلم كان أحدهما بكونه موجبا أولى من الثاني وما الفصل بين من يقدر
الروحاني موجبا وبين من يقدره موجبا مسببا فإن قالوا هذا الذي ألزمتمونا ينعكس
عليكم في العلة والمعلول فإذ زعمتم أن العلة هي الموجبة والحكم المعلل هو الموجب
ثم قيل لكم ما فرقتم موجبا وموجبا فيم تذكرونه ثم يقطعكم بأن التعليل كما
لا يعلل به لا يعلل قلنا أقررنا في كتاب العلل أن العلة لا تثبت المعلول
إثبات التفرد من رداد ولا كون العلة والمعلول مثلا زمان وتسمية أحدهما علة
والآخر معلولا اصطلاح وتمييز لأحدهما عن الآخر ولو قال قائل كون العالم عالما يوجب العلم
لما كان يعيبا ولا يستقيم للفلاسفة رد من جهتهم إلى الاصطلاح فإن الموجب
الأول يجب في حكم العقل عندهم أن لا يتعلق وجوده بالإيجاب بغيره ومن ذلك سموه
الوجود الأول وسموه سبب الأسباب وموجب الموجبات ثم نقول لم زعمتم
في ترتيب درك العقولات الزمتم الاكتفاء بالروحاني الأول وتقدير الوجود
الأول والاكتفاء به من مقتض يقتضيه وسبب يوجبه فما أنكرتم أن تكونوا بتقدير
روحاني بسيط ثم تعلقونه بموجب له ولا يجمع على الترتيب استناد مذهبهم هنا
إلى محض التحكم ومن عجيب أمرهم أنهم جعلوا الأول فعالة ولا يعنون أنها
فعالة اختيارا بإرادة وإنما يعنون أنها توجب إيجاب السبب المسبب ثم أثبتوا

موجودا بسيطا لا صورة له موجبا ولو جاز ذلك لجاز في المادة أن تكون فاعلة للصورة
لأنها بسيطة في نفسها مجردة من الصورة فإن قيل الصورة فعالة والمادة منفعلة
قلت إن الموجود موجبا من حيث هو موجب إنه لو تخلف عنه شيء من الصورة لكانت
بسيطة فإذا لم تجعلوا الهيولى أثرا موجبا فكيف تقدرون الروحاني الأول موجبا
مع بساطته وحل هذا الإشكال لا يتأتى ومن أجل هذا كان أساتذة المتكلمين من أهل هذا
الشأن فلم يعملوا ولم يقدروا ولم يحصل لهم على التمام الكشف فنقول الموجود الأول
إذا لم يخرجه كونه شيئا عن كونه بسيطا فكذلك كونه موجبا فيلزم أن لا يقدح
في اعتقاد كونه بسيطا وفي ضمنه تردد بين الفلاسفة عن هذه المطالبات لا يكاد
في إيضاح إشكالهم إلى محض التمويه والتحكمات في الفن الذي هو المقصود في زعمهم
وبعد ذلك يثبتون الجزئي الفاعل ويثبتون ما نسبوا إليه أهل الإسلام من فنا خواصهم
على نفي الباري هذا مذهبهم إن الذي إليه ينتسبون وإياه يطلبون [illegible] بالفيض ويقال
لهم لما كان الموجود الأول بالإيجاب روحاني واحد أولى من الإيجاب بعدد [illegible] ما أوردناه منه
وقال ابن التلمساني يعني [illegible] في ترتيب العقول والعلويات منه إلى العقل العاشر
الفياض وهو العقل المنسوب إلى فلك القمر فتلك الموجبات ثم حدثت العناصر
واختلفت وامتزجت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالم الكون والفساد
ثم إن العقل الفياض يفيض على كل قابل ما يستحقه والفيض واحد والاختلاف
بحسب القوابل والحوامل ولا يخفى على اللبيب ما في هذه الكلمات من التحكمات التي لم
يدل عليها دليل عقلي ولا أرشد إليها نقل في تعيين عدد الموجبات الخاصة ووجوب العقول
والنفوس والأفلاك على عدد مخصوص ونسبة وجود أعظم الموجودات الروحانية في
العقول والأفلاك وموجبها ذكروا من التعليل أنه لا يتخصص مثل عن مثل ولا يتأخر شيء من
الممكنات وأنه متى فرض عدم حادث من الأعراض عرفت [illegible] إلى أن [illegible] العدم

الى العلة الاولى انتهى قلت فاللازم على مذهب الفلاسفة ان لا يتاخر
العالم عن الازل وهو باطل بالقطع وان تجتمع المتضادات لعدم الاختيار العلل التى تا
ثيرها بالذات ونسبة الذات للطول والقصر والتوسط والصغر والامكنة والجهات
والوجود والعدم نسبة واحدة وان يدخل في الوجود ما لا نهاية له اذ لا مخصص وان تنعدم
العلل عند عدم حادث من الحوادث وان لا ينتفي شيء من الحوادث لان علله موجودة
لم تنعدم وذلك تناقض الجميع وراجع ما تقدم لك من البراهين المطالبات
شبهة اخرى لهم في القدم ان فاعلية الاول لا تتوقف الا على كونه تعالى فاعلا ومؤثرا
ان كان حاصلا في الازل فيلزم قدم العالم والا لزم ان يكون تخصيصه ببعض الاوقات
تخصيصا من غير مخصص وان لم يكن حاصلا افتقر ذلك الى ان يتوقف فاعليته العالم الذى
لم يكن في الازل الى امر آخر ولزم التسلسل وهذا كما يقول الكرامية من احداث كاف
ونون وارادة حادثة قال الشيخ في شرح الارشاد هذه الشبهة اعظم شبهة
للفلاسفة وهي منشأ ضلال كثير وقد ذهبت الفلاسفة من اجلها الى قدم العالم
وذهبت الكرامية منها الى اثبات كاف ونون وارادة حادثة في ذات الله تعالى
وذهب معتزلة البصرة الى انه لا بد من تجدد ارادة حادثة لله تعالى لا في محل
واجاب المتكلمون عنها باجوبة بعضها قوي وبعضها ضعيف
فمن اقواها قولهم لا نقول العالم انما حدث في الوقت المعين لان ارادته تعالى تعلقت
بايجاده في الوقت دون سائر الاوقات وهي لنفسها تقتضي ذلك وليس لاحد
ان يقول لم تعلقت الارادة بحدوث العالم في ذلك الوقت ولم تتعلق قبله
ارادته بايجاده في غير ذلك من الاوقات لان الارادة لعينها وماهيتها المخصوصة
اقتضت التعلق بايجاده في ذلك الوقت وصفات النفس الماهيات لا تعلل
فان قيل يبطل عموم تعلق الارادة ومن شرطها ان ارادة الباري وسائر

صفاته

صفاته عامة التعلق لا بد له من مخصص لها بافتقارها الى مخصص وتعلق
المخصص بصفات الباري محال لأنه يؤدي الى الجواز قلنا للارادة تعلقان
احدهما عام وهو صحة ان تخصص به كل ممكن وتعلق خاص ابقا لنفسها وهو تخصيص
كل ممكن بالحال الذي هو عليه ثبوتا او عدما وان صح في العقل ان يكون على خلافه لو
اراده الله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الجواب الثاني انه انما تخصص
بذلك الوقت لأن الباري تعالى تعلق علمه في الازل بايجاده في الوقت المعين مع
علم تأثير علمه وهذا ضعيف لأن العلم لا يؤثر في جواز اخر وهو انه يعلم الشيء على
ما هو عليه وانما يتعلق علمه بانه واقع في الوقت المعين لأن اراد وقوعه في ذلك
الوقت المعين فلو كان التخصيص بالوقت المعين بالعلم للارادة فصح
العلم بماهيته لا بفضل الغاية وجب سابق على فضل مغاير للعلم بوقوعه فانه
من تابع الارادة بها منغاير وجميع هذا التي في العقل كتقدم الذات على الصفات
الجواب الثالث انه لا يقال اختص الوقت المعين بحكمة خفية ثابتة عند
ما جلبها خص الله تعالى العالم بذلك الوقت دون غيره واذا كان هذا لاحتمال
ثابتا سقطت المطالبة وتحقيق هذا الجواب ان يقال لا شك في جواز العالم
وافتقار الجائزات ترجيحه الى مرجح والمرجح لذاته وطبعه لا تخصيص مثل عن مثل
فهو موجد له بالاختيار والعامل بالاختيار هو الفاعل لفعله ولا يجب الفعل
لا بد للفاعل بلا ترتيب وجود دفعة بعد مدة لبعد الفصل الى ايجاده وثبت
الحدوث له بمعنى انه لم يكن فكان ينبغي ان يقال وجده في هذا الوقت
دون ما قبله ولم يعدوه خص اهل السعادة بالسعادة واهل الشقاوة بالشقاوة
ولم اغنى هذا وافقر هذا فيقال في جوابه هذا من سر القدر وهو من مواقف العقول
وكل من سأل عن ذلك لم يرد الا حبسه عنه الجواب على الجملة عما يراد بعلم ذلك

كقوله تعالى للملائكة حيث قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون وحيث قال الجاحدون لنبوة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فقال
سبحانه في جوابهم أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة
الدنيا فانه سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون وأما استعمال الاحداث
الازلية من الجمع بين المسبوقية ونفيها فتعين الاحداث فيما لا يزال وأن الباري
سبحانه أحدث الكائنات حين صح إحداثها وجاز الاختصاصات من حيث القدر
وأما سبب قصور العقول عن ذلك تسلسل إحاطة العلم وذلك خاصية تعلق
القديم والعلوم الحادثة قاصرة لا عموم لها ولا إحاطة والله أعلم الجواب
الرابع قالوا إحداث العالم في الأزل محال لأن إحداثه عبارة عن جعله موجودا بعد
أن كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والأزل عبارة عن نفي الأولية والجمع
بينهما محال وأجاب العلامة بأنا لا نسلم سبق عدم الممكن على
وجوده بمعنى لم يكن ثم كان بل نقول إن سبق العدم بالذات والسبق بالذات
لا ينافي الوجود والقدم بالعقل فإنا نقول عدم الممكن له من ذاته والوجوب له من غيره
وما بالذات سابق على ما بالغير فيسبقه بالذات والتقدم والتأخر بالذات لا ينافي
المعية في الوجود كتقدم الموصوف على الصفة والشرط على المشروط وأجيب
والممكن إنما احتاج إلى المؤثر من جهة إمكان وجوده فتأثير المؤثر إنما هو في الوجود
فقط وعدم الوجود وعدم التأثير نقيض الوجود والتأثير ونقيض الشيء لا يكون
شرطا فيه فسبق العدم ليس شرطا في صحة التأثير وإذا لم يكن شرطا فلا يمتنع
دوام التأثير بدوام المؤثر لأن المؤثر في إيجاد العالم أزلي سرمدي فإذن يكون كذلك
ويستحيل أن يكون مسبوقا بعدمه بل وجوده مسبوقا بالذات فقط لاختلاف جهة السبق

في خمسة

في خمسة السبق بالذات والعلة والشرف والمكان والزمان وليس سبق عدمه
على وجوده سبقا بالعلة فان العدم لا يؤثر في الوجود ولا ظ انه ليس بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل وفضل ابي بكر على عمر ولا بالمكان كتقدم الامام على المأموم في الر
تبة الحسية او الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع والتقدم بالزمان يستد
عي تحقق زمان يقتضي التقدم باعتباره وتقدم عدم العالم على وجوده ازلي يستدعي
التقدم باعتباره زمانا ازليا لان الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم
فلا تقول بازلية الزمان يستلزم ازلية الجسم وهو عكس مرادكم ونقيض مطلوبكم ونحن
نقول به و اجاب المتكلمون بمنع حصر وجوه التقدم والتأخر فيما ذكروه
من الوجوه الخمسة فان ذلك ليس معلوما بالضرورة ولا ثابتا ببرهان يبين التنبيه
ولا اثباته على نفي قسم سادس وهي ولا استقراء وعدم الوجدان لا يدل على العدم
ولا يوجب علما بالعدم بل غايته عدم علم بالعدم و اجاب الحكماء بان خمسة
قسما اخر ليس من الاقسام المذكورة وهو تقدم الاسن على الابن فانه ليس تقدما
بالعلة فان العلة توجد مع المعلول ولا مسن لا يوجد مع الابن ولا ظ انه ليس با
لمكان ولا بالذات ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة ولا بالزمان والا لزم
ان يكون الزمان حاصلا في زمان اخر والكلام في الزمان الثاني كما في الاول فيوجب ان
يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل واحد منها ظرفا للاخر وهو محال
فما المانع ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده من هذا القبيل و لو سلم ان عدم الشيء
يقتضي وجوده وعدم تأثير الوجود فيه تحقيق تأثير ويقتضي الشيء لا يكون شرطا فيه
قلنا ذلك ينافي اشتراط العلة الا اشتراط تقدمه فانه لو كان حاصلا قبل
ذلك لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهذا كما تقول النظر في الشيء ينافي العلم به
وهو شرط فيه و اجاب غيره بانه لا يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده

بل الحق وانه لا يتم حدوث العالم لانه اذا تقدمه عدم وليس هو ما تقدم لا انه كما قلتم فبقي
تقدم الواحد على الاثنين وهو ما يمتنع الشيء بعدمه ولا يوجد بوجوده **قلت**
وزاد واقسامها اخر ايضا وهو التقدم بالترتيب وهو كل اقرب من مبدا معين كان الترتيب
طبيعيا كترتيب الانواع التي بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض
او وضعيا كصفوف المسجد بالنسبة الى المحراب **تنبيه** ثم اخذ في قدم الهيولى
قالوا امكان الجسم متقدم على وجوده فانا نقول امكن فوجد ولا نقول وجد فامكن ولان الا
مكان صفة ثبوتية لانه نقيض الامتناع الذي هو امتناع سلبي ونقيض السلب ثبوت
والصفة الثبوتية تستدعي محلا ثابتا وذلك المحل هو الهيولى **واجاب** المتكلمون
بانا لا نسلم ان الامكان صفة ثبوتية وانما يرجع الى حكم الذهن وتجويز العقل وهو
القضاء بانه لا يلزم من تقدير وجوده ولا عدمه محال ولو سلم انه صفة ثبوتية فهي راجعة
الى صفة نفس الممكن وهي الحقيقة جزءا منه وتسميتها صفة باعتبار انها تعقل على
الماهية لا انها تقوم بها قيام السواد بمحله وسبقه على الوجود سبق بالذات لا سبق
تقدم ذاته من الوجود وذلك حكم جميع صفات النفس اعني وجوه التقدم في الذهن
والوجود تقديرا اذا ثبت ما ذكروه يلزم منه اثبات القدم للهيولى بانها ممكنة
وامكانها سابق على وجودها ويتسلسل ويلزم ان تكون العقول والنفوس الفلكية
والنفوس البشرية على اصولهم ذوات مواد لانها حادثة بعين ما ذكروه **واجاب**
الفلاسفة بان الامكان انما يفتقر الى الهيولى اذا كان بعدما حدث زمانيا لانه قبل حدوثه
يمكن وجوده فلابد من شيء تقوم به تلك الصفة اما اذا كان موجودا ازلا وابدا كان
امكانه صفة لماهيته فلا تفتقر الى الهيولى **واجاب** المتكلمون بان ثبوت الامكان
لهذه الماهيات المذكورة ان كان ممكنا تسلسل وان كان واجبا وثبوته مشروط بغيره
من هذه الموجودات وقيامه بها مشروط بتحقق وجودها وكل ما كان شرطا لواجب بذاته

فهو اولى

فهو اولى ان يكون واجبا لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال وهذا جواب
جملي وما ذكره العلماء من التفاصيل يتجه لهم في العوارض البشرية فان حدوثها
حدوث زماني فلا يكون دليلهم ما اعتمدوا به فيه **شبهة** اخرى لهم في قدم
الزمان قالوا كل محدث فانه لا بد ان يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان تكون تلك القبلية
بنفس العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم بعد متساويان في كونهما عدما ولا يستويان
في معنى القبلية والبعدية فاذن المفهوم من القبلية والبعدية امر زائد على ذلك
المفهوم وذلك الزائد لا بد ان يكون امرا وجوديا بالضرورة ثم ذلك الزائد محدث فيكون
مسبوقا بقبل اخر فاذن يكون قبل كل قبل قبل لا الى نهاية وتلك القبلية ان كانت له
لغيره افتقر الى زمان اخر وتسلسل وان كانت له لذاته فذلك هو الزمان فاذن
الزمان قديم ولكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فيلزم قدم الجسم
واجاب المتكلمون بانا لا نسلم ان القبلية والبعدية صفة ثبوتية
وتحقيق ذلك انكم حكمتم بها على العدم فلو كانت صفة ثبوتية لزم قيام الصفة الثبوتية
بالامر العدمي وهو محال **قال** البعض وانا بينا ان تقدم الامس على اليوم تقدم
ليس بالزمان فجاز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده كذلك فلا يلزم قدم ال
الزمان ولا معنى للزمان عند المتكلمين سوى مقارنة متجدد لمتجدد اخر توقيت
موهوم بمعلوم والمقصود منه ازالة الابهام المتوهم وهو امر يعرضه العارض ويقدره
المقدر ويختلف بالنسبة والاضافة ليس له حقيقة ثابتة في نفسه فنقول
ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتعرف مولده بعام الفيل لمن يعلم عام الفيل ولا يعرف
مولده وتقول عام الفيل عام ولد النبي صلى الله عليه وسلم فتعرف عام الفيل بمولد النبي صلى
الله عليه وسلم لمن يعرف مولده ولا يعرف عام الفيل وكذلك تقول ولد الشافعي حين
مات ابو حنيفة ومات ابو حنيفة حين ولد الشافعي رحمهما الله ومن جعل العدم

في معنى الزمان عند المتكلمين

وقتا مقول في ذي الجنس حتى عدم السواد وجميع ذلك راجع الى فصل الوقت وارادته
وجميع ذلك ايضا ايل الى اقتضاء ان يتجدد لتجدد الازلة ايجاد متوهم ولذلك لا يوقت بالعدم
المستمر اذ لا كثرة فيه والزمان كمية متصلة غير مستقر وما بالقوة الى ما لا اول لوجوده
ولا يلزم ايضا ان وجوده انه وجود زماني وانه حدث معه الزمان كما لا يوصف وجوده بانه
وجود مكاني وانه حدث معه المكان اذ لا يوقت بمعية الزمان الا الزماني ولا يوقت
بمعية المكان الا المكاني ولا يلزم من وجود الزمان معه فيما لا يزال ان يكون فيه
كما لا يلزم من وجود اجرامنا مع وجوده ان يكون فيه وقد فسر ابن سينا على
اصله الفاسد بين الزمان والدهر والسرمد فقال الزمان عبارة عن نسبة المتغيرات
الى المتغيرات بالمعية والتقدم والتاخر كنسبة وجود الصور والاعراض الى حركات
الافلاك والدهر عبارة عن نسبة الثابتات الازليات الى المتغيرات كنسبة
معية وجود جرم الفلك الى حركاته والسرمد عبارة عن نسبة الثابتات الازليات
الى الثابتات الازليات بالمعية كنسبة وجود العقول الى وجود الافلاك
شبهة اخرى لهم قالوا ان قلتم ان العالم محدث بعد ان لم يكن فعنده تاخر
وجوده عن وجود الباري فلا يخلوا اما ان يتاخر بمدة او لا بمدة فان تاخر لا بمدة فقد
قارن وجوده وجود الباري وان تاخر عنه بمدة متناهية لزم تناهي وجود الباري
تعالى وان تاخر بمدة غير متناهية فلنفرض تلك المدة وجودات لا تتناهى فاذا امتنع
مدة لا تتناهى لم تمتنع مدة لا تتناهى واجاب المتكلمون بان هذا
الكلام غير مستقيم وصغراها تقسيما اما عدم الانحصار فبين وضعفه فقولكم
لو كان العالم حادثا لكان وجوده متاخرا عن الباري ان عنيتم به التاخر بالزمان
فالباري غير قابل لهذه النسبة فان التقدم والتاخر والمعية الزمانية ممتنعة
في حق الباري تعالى وبهذا التقسيم على هذا فقولكم اما ان يتاخر عنه بمدة متناهية

او لا متناهية

108

ولا منافية بالكل فانه لا يقبله فان قالوا قد بينتا حصر جهات التقدم في خمسة
والتقدم بالذات والعلة مسلم منا وهو محل مطلوبكم والتقدم بالشرف مسلم
وبالمكان ممتنع فلم يبق الا التقدم بالزمان أجاب الفخر بابداء قسم
سادس وهو تقدم الامس على اليوم وزعم انه ليس بزماني وأجاب
الشهرستاني بابداء قسم آخر وهو تقدم الجبر وهو اعم من التقدم بالعلة فلا تلزم
العلية فانه يصح تقسيم الجبر الى ما يوجب لذاته والى ما يوقع باختياره ولا اشتراط
الواقع بالاختيار الا الجامع المؤثر وجوده لانه لا بد ان ينفصل الى الفاعل ولا يتصور
فصله الا اذا كان معدوما فيجب تقدم الجبر على الاستعداد بهذا الاعتبار وليس
تقدما بالزمان فلم يلزم من تأخره عنه ان لا يكون معه شبهة أخرى لهم
قالوا الباري جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم بذاته فيلزم ان
يكون وجود العالم قديما بذاته لانه لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فلا بد
يوجب التغير في ذاته أجاب المتكلمون بوجوه الاول ما ذكرتموه ينتقض
بالحوادث اليومية الثاني المعنى بقولكم الباري جواد بذاته وما معنى الجود فان معنى
الجود عندنا ومنكم ليس صفة ذاتية ولا زائدة على الذات بل صفة فعلية والصفات
عندكم اما ان تكون سلبا كالقدم والغنى فان معنى القدم نفي الاولية ومعنى الغنى
نفي الحاجة واما ان تكون اضافات كالخالق والرازق على اصطلاحنا او المبدا على
اصطلاحكم وليس الجود عندكم صفة زائدة لان التفسير الاول لا يكون مركبا منهم
والجود من قسم الاضافة لانه قسم السلب بلا فرق اذ ليس معقول المبدا والجواد
ومعناهما الفاعل الصانع وكذلك قلتم الباري سبحانه صانع لذاته بغيرية
للفعل وصادر عنه على الطبع فان الخصم يقول ليس فاعلا لذاته وجوده ليس قديما
الثالث ان الفعل ان امتنع في الازل لا لمعنى يرجع الى الفاعل بل لمعنى يرجع

الى نفس الفعل حيث لم يتصور انفراد زمان الحادث ما له اول ومن الازل ما لا اول
له والجمع بينهما محال او ابدع تعالى جوادا حيث يجب الجود ويتصور ولا يستحيل
الجود كما يكون خالقا حيث يجب الخلق

باب القول في قدم الصانع

صانع العالم ازلي الوجود قديم الذات لا مفتتح لوجوده
ولا مفتتح لثبوته والدليل عليه انه لو كان حادثا لشارك الحوادث في الافتقار
الى محدث ثم يلزم في محدثه ما لزم فيه ويتسلسل القول ويفضي الى حوادث لا اول لها
وقد سبق الدليل على استحالة ذلك وايضا انه واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل
الانتفاء بحال وليس وجوده تعالى زمانيا فلا يلزم عليه اوقات لا تتناهى لان
الوجود لا يعقل الا في زمان لان الزمان اما عبارة عن مقدار حركة الفلك ولا حركة في
الازل ولا فلك لان الازل لا اول له والحركة والفلك له اول واما عبارة عن اقتران
حادث بحادث كما يقول المتكلمون فلا زمان بهذا الاعتبار لانه فرع حادثين فلا
حادث في الازل فلا زمان في الازل وكان الله تعالى ولا شيء قبل الزمان وهو الان
على ما عليه كان

باب القول في بقائه

الباري سبحانه وتعالى باق واجب الوجود اذ ثبت بما تقدم قدمه والقديم
يستحيل عدمه باتفاق من العقلاء وذلك نعني بكونه باقيا مستمر الوجود
قال امام الحرمين في الشامل ثم الدليل على انه تعالى باق من وجهين احدهما
انه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته لا يقبل الانتفاء كما تقدم
قبل قدمه والثاني ان الطارئ انما يكون معروضا لانتفاء الوجود جزء
او الوجود باجمعه وكل ما يتوقف وجوده امرا عليه فهو شرط في وجوده فلو انعدم
المتوقف لعدم ذلك لم يخل ذلك الشرط اما ان يكون حادثا او قديما ولا جائز ان يكون
القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما

بالقول

بالقول في عدمه كالقول في عدم الشيء وحده فيتسلسل فإن قيل عدمه لوجود ما ينفيه
فلا يخلو ذلك المعدم إما أن يعدمه بذاته أو بإيثار واختيار فإن أعدمه بذاته فلا
يخلو إما أن يعدمه بطريق التضاد أو لا بطريق التضاد ولا جائز أن يعدمه بطريق
التضاد فإن التضاد معقول من الجانبين فليس إعدام الطارئ للحاصل لما فاته بأولى
من منع الحاصل الطارئ وإن أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو إما أن يقوم به أو لا فإن قام
وهو مقتض لعدمه لزم أن يقارن وجوده عدمه فإنه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون
حاصلا موجودا ومن حيث كونه إعداما يستدعي أن يكون معدوما وإن لم يقم به فنسبته
إليه وإلى غيره نسبة واحدة فليس إعدامه له بأولى من إعدامه لغيره وإن أعدمه بإيثار
واختيار فالمؤثر المختار لا بد له من فعل والعدم ليس شيئا ومن جعل العدم لم يفعل شيئا ولأن
المعدم له أيضا إن كان بنفسه لزم أن يجامع الشيء في وجوده عدمه ضرورة بقاء الفاعل
حال فعله وإن كان لعدم غيره فذلك باطل لقيام الدليل على وحدانيته وقد قيل
إن العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية سوى هذه المسألة وهي المعدوم لا يعدم انتهى
وأيضا لو أمكن أن يلحقه العدم لكان وجوده جائزا لاتصافه بصحة العدم لأن
الجائز هو الذي يمكن أن يوجد ويعدم ويعدم فإذا كان موجودا يعدم ويقبل العدم
كان جائزا والجائز يستوي وجوده وعدمه ولا يترجح الوجود على العدم إلا بمرجح فيفتقر
إلى المرجح وإذا افتقر إلى المرجح كان حادثا ولو فرض قدمه هكذا قررنا لسنوحه في
عقائدنا وقد تقدم فيه هذا من الأدلة ما تستعمله عن عدم القدم حيث تكلمنا على
حدوث الأعراض .

القول في القول في المخالفة

القول في مخالفته تعالى

ينبغي أن نقدم الكلام في بيان المماثلة والمخالفة والتضاد والغيرية فإن
الاصطلاحات فيه مختلفة والعبارات فيه متجاوزة فأما المماثلة فقد ذكر رسا
شيخنا فيه ثلاث عبارات فقال الإمام أولاها قولهم المثلان هما الموجودان

المثلان يثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر واعترض عليه
بأن الثابت للآخر إذا كان غير الأول فلم تتفق الصفة الواحدة لمثلين وأيضا فإن
مثله قد يكون غير الشيء نفسه وهو ذو العبارة الثانية ثم لم المثلان هما
الموجودان اللذان يسد أحدهما مسد الآخر واعترض عليه بأن الضد قد يسد
مسد الضد فقد يخرج من الجوهر فإن الجوهر يقابله بالحلول عن حركة وسكون وأحدهما يسد
مسد الآخر وكذلك بالحلول في لون والسواد يسد مسد البياض في تحصيل هذا الشرط
فيبطل الحد الثاني ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه يسد مسده في أصل الكونية
واللونية وهما فيه سواء لا يسد مسده من جهة ما تماثلا فيه **قلت**
وهذا فيه نظر العبارة الثالثة هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل
فلو جاز وصف بشيء فإن ذلك حكم التماثل والمختلفان هما الموجودان اللذان
ليس لأحدهما من صفات النفس ما يثبت للآخر ثم إن امتنع اجتماعهما كالضدين
فكل ضدين خلافان وليس كل خلافين ضدين وشرط المماثلة أن يستويا في صفات
النفس ويكفي في المخالفة أن يفترقا في بعضها فإن السواد كالبياض في وصف
وبضاده مع استوائهما في العرضية واللونية وهما من صفات النفس وفي
لوازم عارضة كالحدوث والقيام بالمحل والعرضية واعلم أن التماثل والخلاف
مما يعلم ضرورة ولكن البحث في تفسيرهما اصطلاحا والأصل أن يقال كل موجودين
لا يخلو أن يتساويا في جميع صفات النفس أو لا فإن تساويا فهما المثلان وإن لم يتساويا
فإما أن يمتنع اجتماعهما أو لا الأول الضدان والثاني الخلافان وذهب
بعض معتزلة البصرة إلى أن المثلين هما المشتركان في أخص وصف قال الجبائي
وزعموا أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الاسم وهو معلل به وإنما ننكر
أن الأخص الذاتي يستلزم الاسم الذاتي وإنما ننكر كونه معللا بذلك وأن التماثل من

الأحكام

لاحكام العلة فانه يرجع الى الحكم الذاتي وقد رد عليهم الاصحاب بان العلة العقلية
تجب عكسها فيلزم متى انتفى الاشتراك في الاخص ان ينتفي الاشتراك في
الاعم وليس كذلك فان السواد والبياض ليسا مثلين مع اشتراكهما فيما ذكر من
اللونية والعرضية وتماثل المثلين عندكم واجب وقد زعموا ان الواجب لا يعلل وعللوه
والعلة لا توجب الا معلولا واحدا والاشتراك في الاخص قد يوجب الاشتراك
في اشياء عديدة فتكون العلة الواحدة علة للمتعدد وقد نقضوا ذلك بانهم اثبتوا
للباري سبحانه ارادة حادثة تساوي ارادة المحدثين وهي غنية عن المحل وسا
بقوا نعم ارادة الغني عن المحل وقد اشتركا في الاخص وهو التعلق بالمراد المعين
مع تماثلهما في النوعية ولم يشتركا في الاعم وهو الاستغنا عن المحل او الافتقار
اليه وقال النجار من المعتزلة ان المثلين هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات
وما ذكره تماثل وجب مطلق التماثل والى مثل هذا ذهب الباطنية وزعموا ان كل
شيئين اشتركا في صفة ثبوتية يقتضي التماثل فمنعوا ان يوصف الباري سبحانه بشيء
بصفات الاثبات فاذا سئلوا عن وجود الصانع قالوا ليس بمعدوم واذا سئلوا عن
كونه عالما قالوا ليس بجاهل وكذلك كل ما يسألون عنه يسلكون فيه مسلك
النفي تحاشيا للتشبيه جل جلاله من صفات الاثبات وهولاء منعوا الحق حده
الصفات اتفاقا عليهم القواطع على اثباتها وقد ثبت ان الباري سبحانه وتعالى فاعل
بالاختيار ورابط الفعل بالاختيار الا من موجود عالم فاذا رضي مريد وان اثبتوا
ذلك حقيقة ومنعوا الاطلاق استقر النزاع على حصر الاطلاق في الالفاظ السمعية
قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله فاطلق على نفسه سبحانه شيئا وقال
سبحانه كل شيء هالك الا وجهه وقد اشتمل القرآن على تسميته السميع البصير
العليم القاهر الحكيم الى غير ذلك واما الغيرين فقيل كل موجودين يجوز

تفرد بوجود احدهما مع عدم الآخر فلذلك امتنعوا ان يقولوا ان صفات البارى سبحانه
غيره واختار الشيخ ابو الحسن رحمه الله فقال كل موجودين يجوز مفارقة احدهما
الآخر بزمان او مكان او وجود او عدم فهما غيران فعلم ان الغيرية تعقل المغايرة
بين الاجسام وان لم يجز العدم على شيء منهما وقالت المعتزلة كل شيئين
فهما غيران وقال القاضي الغيران كل شيئين جاز العلم باحدهما مع الذهول
عن الآخر وهذا التعبير اعم لجريانه في الوجود والعدم وكذا دخل الباحثين
والكلام في جميع ذلك يؤول الى التسمية والالقاب ومع ذلك فلا يسوغ ان نطلق
الغير في ذات البارى سبحانه وصفاته ولا يقال هي هو لان العلم ليس هو عين
الذات ولا هي غيره لما يلزم من جواز المفارقة ومنهم من منع اطلاق المخالفة ايضا
لذلك واما الحكماء فقالوا ان معنى قولنا الشيء هو هو ان الكثير من وجه واحد
من وجه ثم ما يقال عليه الشيء هو هو اما ان يكون بسبب الاتحاد في وصف ذاتي
او في وصف عرضي فان كان في وصف ذاتي فان كان في الجنس فهو المجانسة كمجانسة
زيد والفرس في الحيوانية وان كان في النوع فهو المماثلة كمماثلة زيد وعمرو في
الانسانية التي هي نوع من الحيوانية وان كان الاتحاد في وصف عرضي فان
كان في الكيف فهو المشابهة كمشابهة القطن والثلج في البياض الذي هو كيف
اي من مقولات المعاني فان كان في الكم فهو المساواة كمساواة هذا الذراع لهذا
وكمساواة هذا العود لهذا وكمساواة هذا الثوب لذلك فهذه كلها من انواع الكم
وان كان في الاضافة فهو المناسبة كمناسبة البنوة والاخوة في ان كلا من الاضافة
لا تعقل الا بالقياس الى الاب والاخوة لا تعقل الا بالقياس الى الغير وان كان في
الخاصة فهو المشاكلة كمشاكلة زيد وعمرو في الضاحك فهي خاصة يمتاز الانسان
بها عن غيره وان كان في اتحاد الاطراف فهو المطابقة كتطابق طاسين على احد تحقيق

قف على قوله ومع ذلك فلا يسوغ الخ

قف على قول الحكماء الشيء هو هو

لا يفوت

لا يفوت احدهما الآخر بحيث يكونان كصفة واحدة وان كان وضع الآخر ابين
الوازنة كوضع شكل على مثال شكل آخر كالمربع والمثلث ونحو ان الموجود كالجنس
لمن لا شيئا فالغير يقابله فيقال هو غيره حتى في الجنس او النوع او الكيف او الكم
وما اشبه ذلك قال ابن التلمساني رحمه الله وهذا امر لفظي فيحتاج اليه في الحاجة
فلا يبرح للمجيب فائدة فائع في شرح الهوامع ان محصل المعتزلة بقولهم كل شيئين
غيرين بانه يلزم عليه ان لا يكون الجائز غير المحال والمحال غير الواجب وايضا فالغيران
من قبيل المضاف والشيئان ليسا من باب المضاف قال المقترح هذه المسئلة ترجع
الى المشاحة في الاصطلاح فان لفظ الغيرين يطلق على كل معلومين وجه العلم باحدهما
مع الذهول عن الثاني وقيل هما ما يوجد احدهما مع عدم الآخر وهو المعروف في اللغة وقال الاصل
الفلك رحمه الله لفظ الاختلاف في الصفات فقال انها مختلفة ولا شك ان جهة ثبوتها
مختلفة وتعلقاتها مختلفة فلا اشكال من جهة المعنى لكن تمكن المنافسة فيه
من اطلاق اللفظ لأن الباطل الموهم انعقد الاجماع على منع اطلاقه شرعا ما ورد في
نقله فقال الفقيه اختلف اصحابنا في مسئلة هل يجوز قولنا البارئ وعلمه
شيئان ام لا فقال ابو الحسن الاشعري بجواز ذلك قلت بناء على انه اخص
من الغيرين لا ما مراد به ما هو من قبل المعتزلة كما تقدم قال الغزالي وقال القلانسي
بالمنع لانه يوهم المغايرة قلت ويرجح كون الامر في هذا الخصوص وهو
احوط ومذهب الشيخ اظهر من جهة المعنى واختلف العقلاء في تماثل المثلين واختلاف
المختلفين وتغاير الغيرين وتضاد الضدين هل هي معان قائمة بالمثلين والغيرين
والمختلفين والضدين او ليست ترجع الى زائد على الذوات بل تغاير الغيرين لذاتهما
وتضاد المتضادين وكذا اختلاف المختلفين وتماثل المثلين لذاتهما من غير معنى زائد او جب
لهما حكما قال فريق من الفلاسفة وبعض قدماء المعتزلة والامدي من متأخري اصحابنا انهم

قف على تماثل المثلين والغيرين واختلاف

وقال الجمهور احتجوا بأن قالوا كون السواد مغايرا للبياض إما أن يكون
نفس كونه سوادا وبياضا أو مفهوما زائدا عليهما مغايرا لهما والأول باطل إما أولا فلأنا
ندرك التفرقة بين قولنا السواد والبياض وبين قولنا السواد والبياض متغايران
وأما الثاني فلأن التغاير بمعنى دون ما به الحركة والسكون ونحوهما وهذا دليل
على مغايرة مفهومي البياض والسواد لمفهومي كونهما متغايرين فثبت كون
التغاير زائدا على الذوات ثم اختلفوا إما أن يكون الزائد سلبيا أو وجوديا والأول
باطل لأن التغاير نقيض اللامغايرة واللامغايرة عدم ونقيض العدم ثبوت فالتغاير
ثبوتية وكذا الكلام في التماثل والخلاف والتضاد وقال أصحابنا رضي الله
عنهم لو كانت المغايرة وما في معناها ثبوتية وفرضنا الكلام في التغاير مثلا كان
كل التغاير بنفسه مغايرا لغيره ضرورة أنه ليس نفس غيره ويلزم كون مغايرته
لغيره زائدا به عليه ما قررتم فننقل الكلام في التغاير الثاني كالكلام في الأول ويلزم
التسلسل والدور قلنا وقع عليهم فإن فريقا منهم التغاير بنفسه كما سبق
في الوجود وهو فاسد لأن ذلك يوجب نقض الدليل الذي تمسكوا به على زيادة
التغاير إلا تا ونقض الدليل يبطله وقال فريق منهم نلتزم التسلسل ولا يلزمنا
نلتزمه وذلك قول بوجود معان لا نهاية لها **قلت** والعجب من
الإمام كيف نقل عن لزوم هذا النقل إلى الدليل لا يقوله أحد من أهل السنة لأحد ولا
بين منهم متمسك بشيء لا يصلح أن يكون شبهة فضلا عن أن يكون دليلا وهو قوله
التغاير نقيض اللامغايرة وقد مر وجه الضعف في أمثاله مرارا وقد صرح به الكاتبي
هنا والحق أن تلك الأمور ليست وجودية وإنما هي اعتبارات عقلية
والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير مستحيل وعلى هذا ينبغي حمل كلام الأصحاب
لا على أن مفهوم التغاير نفس مفهوم المتغايرين الذين بينهما وأما الكلام الثاني ففيه اختلف

عبارات الاصحاب في ذلك فمنهم من قال انهما كل شيئين اختص احدهما عن الاخر بصفة من صفات
النفس ومنهم من قال كل موجودين اختص احدهما عن الثاني بما لا يكن الوصف به على
نفسه وذاته دون معنى زايد وعلى هذا فلا يتصور التماثل في المختلفين في بعض الصفات
النفسية عند هذا القايل اذ الصفة النفسية عند هذا القايل عايدة الى نفس الذات
لا الى صفة زايدة قال الامدي وهو لا ينفون الاحوال واصحاب الرسم الاول يثبتونها
واطلقوا ان الله مخالف لخلقه وخلاف خلقه متفق عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين
ولا مانع منه نظرا الى المعنى ولا بالنظر الى اللفظ اذ اطلاقه لم يزل شايعا في كل عصر من
غير نكير فكان ذلك اجماعا ومنع الغزالي من منع ذلك كالصيمري وابي الهذيل متمسكين
بانه لو صح ذلك لكان من اسمائه ولو كان كذلك لكثر ذكره وهو خلاف الاجماع ولا حجة
لهم في ذلك اذ ليس كل ما يتصف كونه من صفاته تعالى معدودا في اسمائه كما ياتي تحقيقه
في موضعه ان شاء الله واما صفاته تعالى ففي اصحابنا من قال لا تتماثل ولا تختلف
لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما وصفات الرب تعالى غير
متغايرة كما سبق ومنهم من ذهب الى منع اطلاق لفظ الاختلاف واما الضدان
فقال الفلاسفة كل امرين يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه
وبينهما غاية الخلاف والتعاقب فخرج اثنان احترازا من العدم والوجود والاعدام بعضها
مع بعض لا تتعاقب على موضوع احترازا من الجواهر فانها غير متضادة لعدم وجودها في المو
ضوع على اصطلاحهم المتقدم وقولهم واحد احترازا من المتعاقبات على الموضوعات المتعددة
وقولهم يستحيل اجتماعهما فيه احترازا من الاعراض المختلفة كالسواد والحركة وبينهما
غاية البعد والخلاف احترازا عن الوسايط مع الاطراف كالسواد والبياض
مع الحمرة والوسايط بعضها مع بعض كالحمرة والصفرة فانها غير متضادة عندهم بل
التضاد لا يوجد الا في الاطراف كالسواد والبياض خلافا لهم قالوا واما اصحابنا فقالوا

الخلافان اعم من الضدين بهذا التفسير قال الآمدي والعبارة الجامعة ان تقول الضدان
كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة فقولنا معنيان احترازا من
الاعراض والجواهر بعضها مع بعض وكذلك الجواهر مع الاعراض والقديم مع الحادث فانها
كلها غير متضادة ويستحيل اجتماعهما احترازا عن الاعراض المختلفة في محل واحد احترازا
عن المثلين والثاني فان التضاد عندنا لا يكون الا بالنسبة الى محل واحد ولذاتيهما احترازا من
علم الانسان بسكونه مع حركته فانهما وان تعذر اجتماعهما فليسا متضادين
لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل بواسطة وهو كون العلم بالسكون يلزم منه
السكون والسكون ضد الحركة وسواء كان العلم بالسكون هو محل الحركة او غيره
كعلمنا بسكون شيء ما مع حركة ذلك الشيء فانهما لا يجتمعان لما ذكرنا وعن هذا فلا
تضاد بين العجز والحركة الاختيارية فان تعذر الجمع ليس لذاتيهما بل لتضمن الحركة
الاختيارية ضد العجز وهو القدرة فافهمه فانه مما يقع الغلط فيه وقولنا من
جهة واحدة احترازا عن القديم والحديث والصغر والكبر والطول والقصر انتهى كلام
ابن حفص واعلم ان التضاد والتنافي المتضادين انما هو لما يلزم عليه
من وجود الشيء وعدمه فمنافاتهما ليست لذاتيهما بل لما يؤدي اليه من وجود الشيء
وعدمه واما منافاة النقيضين فانها لذات النقيضين اذ لا يجتمع الشيء وعدمه
عندنا الدليل ان الدليل العقلي في الصفة تعلق الخ اعلم ان الدليل على ذلك انه لو ماثل
جرما او عرضا او حادثا ما في صفة من صفاته لوجب له الحدوث كما وجب لما ماثله لما
تقرر ان المثلين يجب لكل منهما ما يجب للآخر ويجوز عليه ما جاز عليه ويستحيل عليه
ما استحال عليه لكن الحدوث في حقه تعالى محال لما تقدم من وجوب قدمه وبقائه
فالمماثلة كذلك قال ابن التلمساني لا نعرف من صفات النفس انها من الامور الاضافية التي
لا تعقل الا باثنين ويستحيل ثبوت صفة واحدة لمثلين وانما قال ذلك لان المتكلمين

ذكروا

ذكروا من صفات النفس الثمانية وذكروا اشياء لا تكون من صفات النفس حقيقة قال
والا ذلك مما يشتمل صفات النفس او ما به خالفت حقيقته سائر الحقائق وان لم
نفهم ذلك منه فيما عدوه من صفات النفس انه قائم بنفسه وفسروه بعضهم
بالاستغناء عن المحل وتفسيره بهذا لا يخص الباري فان الجواهر كذلك وفسروه بالاستغناء
بالاستغناء الكلي عن المحل والحيز والمكان والزمان والمخصص وهو مختص بالباري وكل
ذلك يرجع الى سلب وصفة النفس لا تكون سلبا فيحتمل ذلك انه اثبات للذات
باعتبار كونها صفة او وجه خالفت به سائر الممكنات ومما عدوه من صفات النفس
البقاء وهو سلبي ولو كان وجوديا لزم التسلسل ومما عدوه من صفات النفس القدم
وهو سلبي ايضا ولو كان وجوديا لزم التسلسل ايضا ومما عدوه ايضا انه واحد وهو
سلبي لانه يرجع الى سلب الكثرة قال الامام الائمة يتسامحون بعد الوجود من صفات
النفس والوجود هو نفس الموجود والعلم به علم بالذات قال الامام رضي الله عنه
الباري سبحانه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء اي لا يشارك شيئا من المخلوقات في اخص
وصفه ولا فيما هو خاصية له ولا يشاركه شيء من المخلوقات في اخص وصفه لوجوب
اشتراك المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل فلو شارك غيره او شاركه غيره لزم
التساوي في الحدوث والقدم وذهبت الغالية من الشيعة الى تشبيهه
فمنهم من شبه الخالق بالمخلوق وزعم ان الباري تعالى على صورة انسان ومنهم من شبه
المخلوق بالخالق وزعم ان عليا هو الاله تشبثا منه بما للنصارى من حلول اللاهوت في
الناسوت وسيأتي ابطاله والباري تعالى منزه عن الجهات والاتصاف بالمحاذات لا تحده
الافكار ولا تحويه الاقطار ولا تكتنفه الاقدار وتجل عن قبول الحد والمقدار والدليل
على ذلك ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها
وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنه وكل ما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث

ذا الجواهر وزعمت الكرامية والحشوية أن الباري سبحانه مختص بجهة فوق وأنه مستو
على العرش بلا استقرار ولا محاذات واختلفوا فمنهم من أثبت المماسة ومنهم من قال بالمباينة
واختلفوا فمنهم من قال بأن مسافة متناهية ومنهم من قال مسافة غير متناهية
قال السعد في الجمع إن من قال شيء لا جسم أو قال بالجهة أو خلا عن الحركة والسكون وقبول
القرار من المساوات أو الأكثر أو الأصغر ونحو ذلك من صفات الحوادث الحروف والأمكان
المفتقر إلى المخصص وكل ما افتقر إلى المخصص فهو حادث ومن هؤلاء محمد بن كرام السجستاني
وإليه تنتسب الكرامية صرح بتسمية الرب جوهرا ردعه تعالى الله عن قولهم فإن
أراد وأنه يثبت له خواص الأجسام من تقوم واحد فإن الله عز استعمل الله ذلك عليه
وإن أراد وأن يجرد التسمية كما أطلقت النصارى والفلاسفة عليه جوهرا فقد تكلموا في
التسمية بما يوهم وهو لم يرد به شرع وأول محمد بن الهيصم أحد أتباع ابن كرام فقال
المراد بتسميته جوهرا أنه قائم بنفسه قال الشهرستاني وهذا تلبيس منه لأن
مذهب أستاذه لا يقبل حمله على ذلك مع اعتقاده أن الباري محل للحوادث قابل للأصوات
مستو على العرش استواء حط متمكنا بعوض مكانا فليس بخفيه من هذه المخازي
تزويرات ابن الهيصم فلا يبرئ بالجسمية القيام بالنفس ولا بالجهة والفوقية
علوا ولا بالاستواء استيلاء وإنما هو من باب لا يقبل الإصلاح وكيف يستقيم الظل
والعود أعوج • وإنما يتم المذهب وصاحب المقالة أعوج فإن سئلت عن قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فالمراد بالاستواء القهر والغلبة ومنه قول القائل بل به
استوى فلان على مملكته إذا استولى عليها وقوا كما قاله قال الشاعر

• قد استوى بشر على العراق • من غير سيف ودم مهراق •

هذا مذهب أهل الحق قال ابن التلمساني اعلم أن عمدة المشبهة على التمسك
بظواهر الكتاب والسنة مع الامتناع من التأويل وقد تمسكوا بمشتبه الصور

قوله تعالى

قوله تعالى تجري بأعيننا وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
وقوله عليه الصلاة والسلام إن الله خلق آدم على صورته وقوله عليه الصلاة والسلام
في صفة جهنم لا تطلب المزيد حتى يضع الجبار رجله فيها فتقول قطني قطني أي حسبي
حسبي ومما تمسك به مثبتو الجهة قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله تعالى
أأمنتم من في السماء وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واكتفاؤه عليه الصلاة والسلام
في إسلام السوداء بإشارتها إلى السماء إلى غير ذلك من الآي والأخبار قالوا ورفع الأيدي
إلى السماء عند الرغبة والرهبة يعين الجهة والجواب الجملي عن الجميع أن الشرع
إنما ثبت بالعقل فلا يتصور وروده بما يكذب العقل فإنه شاهده فلو أتى بما يكذبه لبطل
الشرع والعقل معا إذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد من الشرع في الذات والأسماء
والصفات بما يوهم خلاف العقل فلا يخلو إما أن يكون متواترا أو آحادا فإن كان آحادا وهو
نص لا يحتمل التأويل قطعنا بكذب ناقله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهرا فالظاهر منه
غير مراد وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد أن يكون ظاهرا أو
محتملا فحينئذ نقول الاحتمال الذي دل العقل على خلافه ليس بمراد منه وإن بقي بعد
انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو إما أن
يدل قاطع على تعيين واحد أو لا فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل
يعين بالنظر والاجتهاد اختلف فيه فمذهب السلف عدم التعيين خشية
الإلحاد في الأسماء والصفات كما نقل عن بعض السلف أنه قال لما سئل عن الاستواء
ويعزى إلى مالك رحمه الله الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال
عنه بدعة يعني أن محامل الاستواء في اللغة معلومة بعد نفي الاستقرار من القهر والغلبة
أو القصد إلى خلق شيء في العرش كما قال الله تعالى ثم استوى إلى السماء وهي دخان أي
قصد إلى خلقها أو التناهي في صفات الكمال كقوله تعالى ولما بلغ أشده واستوى يعني أن

وقف [illegible] على [illegible]

كل هذه المحامل معلومة من اللسان قوله والكيف مجهول اي تعيين بعض منها مرادا
لله تعالى مجهول لنا قوله والايمان به واجب يعني ان التصديق بانه معنى صحيح في وصفه
تعالى واجب قوله والسؤال عنه بدعة يعني ان تعيينه بطريق الظن بدعة فانه لم
يُعهد من الصحابة رضي الله عنهم التصرف في اسماء الله تعالى وصفاته بالظنون وحيث
عملوا بالظنون انما عملوا بها في تفاصيل الاحكام الشرعية لا في العقائد الايمانية ومنهم
من جوز التعيين بالاجتهاد دون قطع للتمسك من الصفات وهو مذهب صاحب الكتاب فقال لو
نه قوله تعالى تجري باعيننا اي بكلاءتنا وحفظنا وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان محمول
على بذل القدرة وبذل النعمة وقوله تعالى يوم يكشف عن ساق تعبير عن شدة اهوال القيامة
كما يقال كشفت الحرب عن ساقها وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق ادم على
صورته ان سبب ذلك انه عليه الصلاة والسلام راى شخصا يلطم وجه عبد فانكر
عليه ذلك وقال ان الله خلق ادم على صورته اي على هذه الصورة المكرمة فالهاء عائدة
على العبد وقيل انها تعود على ادم يعني ان الله خلق ادم على الصورة التي كان عليها
ولم يردده في اطوار الخلقة كما خلقنا من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة وقوله عليه
الصلاة والسلام حتى يضع الجبار فيها قدمه فقدمه ان الجبار ليس من اسماء الله الخاصة به تعالى
والمراد به جبار يعلم الله عتوه واستكباره كابليس واتباعه مثلا او نمروذ وجنوده
وقوله عليه الصلاة والسلام اهل النار كل متكبر جبار واما اكتفاؤه بايمان
السوداء باشارتها الى السماء فلانها كانت خرساء فاكتفى عليه الصلاة والسلام في اشارتها
الى السماء بسؤالها عن التبري من عبادة الاصنام وربما اشارت الى العلو فقال المعتقد انها
مؤمنة وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده كناية عن تعبير الفوقية بالقهر وهو فوق
كل مكان بوجوب ذاته واستغنائه عنها وافتقارها اليه وقوله ءامنتم من في السماء
اي سلطانه كما قال الله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله الرحمن على

قوله حتى يضع الجبار فيها قدمه

العرش

العرش تمثيل للقهر والغلبة كما اشار اليه صاحب الكتاب وعلى الفصل الرابع دشني
في العرش كما اشار اليه التوربشتي وقيل المراد بالعرش الملك وبالاستوا الاستيلا هي في
الصفات والثالثة هي صفة الملك المراد تعلقه به خلقا وترتيبا من غير تشبيه ولا معنى
وتحقيق هذا انه ويدل انه حيث ذكر الاستوا في الكتاب العزيز ذكره محفوفا بذكر
الخلق والتدبير قوله وأما رفع الايدي الى السما فلانها قبلة الدعا كما ان الكعبة قبلة
الصلاة ولانها مهبط الوحي ومعدن الارزاق ويعارضه قوله تعالى واسجد واقترب
وقوله عليه الصلاة والسلام اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلو كان ذلك
باعتبار المسافة لم يكن الساجد اقرب فان قالوا جميع ما ذكرتموه تاويل والتاويل
ممنوع منه قلنا فما قولكم في قوله تعالى وهو معكم اين ما كنتم وقوله ما يكون من نجوى
ثلاثة الا هو رابعهم الاية وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المومن بين اصبعين من
اصابع الرحمان وقوله عليه الصلاة والسلام الحجر الاسود يمين الله في ارضه
فلابد من القول في الاية على معية العلم والاحاطة والشاهد قوله تعالى لموسى واخيه
هارون انني معكما اسمع وارى وحمل قوله عليه الصلاة والسلام قلب المومن بين
اصبعين انه يقلبه كيف يشا. وحمل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الاسود يمين
الله في ارضه اي محل يمين الذي يوخذ به الميثاق على بني ادم فما رجح منكم ذلك الا العقل
العقل فيجب تاويل جميع ما تمسكتم به لذلك فان قالوا انما اولنا ذلك لانه خلاف
ضرورة العقل وما صرتم اليه يحتاج الى نظر العقل فهو جلي وبرهنه قلنا الامر في
الاعتراف يصرف نظر العقل وسالم يثبت لكم شيء تستندون اليه شيئا من الظواهر
والاحكام فان قالوا قال الله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قلنا وفيه قال
الله تعالى والراسخون في العلم فان قالوا الواجب الوقف على قوله الا الله وتكون
الواو للاستيناف وليست للعطف وحظ الراسخين في العلم الايمان به قلنا

اي في قول الاصحاب ... وقوله صلى الله عليه وسلم قلب المومن بين اصبعين

قلت الإيمان به واجب على عموم المؤمنين فلا يعني لوصفهم بالرسوخ في العلم وأنهم
أولوا الألباب فائدة بل الراسخ في العلم ذو اللب يعلم من المتشابه الوجه الذي يشابه به الباط
ل فينفيه والوجه الذي شابه به الحق فيثبته كقوله تعالى ونفخت فيه من روحي فتردد في
البعضية وهي باطلة وبين إضافة التشريف والتعظيم وهو حق فيعتقده له.
فائدة قال القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى فإن قال قائل أخبرني عن الله عز وجل
ما هو قيل له إن أردت بقولك ما هو جنسه فليس بذي جنس وإن أردت بقوله ما هو اسمه
فاسمه الرحمن الرحيم الحي القيوم وإن أردت بقولك ما هو صنعه فصنعه العدل والإحسان
والسماوات والأرض وما بينهما وإن أردت بقولك ما هو الدليل عليه قيل له جميع ما تراه
دليل عليه من محكم فعله وعجيب صنعه وإن أردت بذلك أي أشيروا إليه حتى أراه قيل
له فليس هو تعالى اليوم مرئيا بالحاسة ولا مدركا ثم فإن قيل كيف هو قيل له إن أردت
بالكيفية التركيب والصورة والجنسية فلا صورة ولا تركيب ولا جنس وإن أردت
مع أي صفة هو فهو قديم عزيز حي عليم قادر سميع بصير متكلم وإن أردت ما كيفية فعله
قيل له فصنعه العدل والإحسان وإن قال أين هو قيل له الأين سؤال عن المكان وليس هو
مما تحويه الأماكن ولا تحيط به أقطار غير أنا نقول إنه على عرشه لا على معنى كون الجسم
على الجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فإن قال فمتى كان قيل له سؤالك هذا يقتضي كونه
في زمن لم يكن ودري فيه فأنا نقول إنه تعالى قبل الأين والزمان وأنه خالق المكان والزمان انتهى من
نقل ابن عطاء الله. **وقد** ذكرت لك وجه هذا الكلام استحالة التركيب عليه
تعالى بأن التركيب من الجواهر الحسية يقتضي الجسمية وذلك يقتضي الحدوث وأيضا إذا
كان مركبا من جواهر فأما أن تقوم صفات الألوهية بكل جزء فيلزم تعدد الآلهة ويلزم
الدلالة على إبطال التعدد وإن قامت بالبعض فيفتقر إلى مخصص فيلزم حدوث الصفات
وحدوث ما اختصت به لافتقاره حينئذ إلى مخصص يخصه بهذه الصفات عن سائر الأخر

والصفة

والصفة الواحدة لا تقوم بالجميع لما يلزم من انقسام المعنى وهو محال والاجزاء التي حكمنا بما لا
يلزم به محال بل التركيب من اجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين متفقة كاجزاء الماء
واجزاء النار واجزاء الارض واجزاء الهواء او مختلفة كاجزاء الحيوان والنبات والمعادن
او من اجزاء عقلية اما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء واما من جنس وفصل كالانسان
والكاتب والابيض والاسود قال في شرح الطوالع فان قلت التركيب
يكون من اجزاء حسية كاجزاء البدن مثلا ومن اجزاء عقلية كالجنس والفصل فما تقرر
ما هو مرادكم ههنا من ذلك قلت المراد نفي الجميع من الباري سبحانه وتعالى اذ هو
منزه عن صفات المحدثات فان قيل ما الذي يمنع التركيب العقلي مع الجزم بنفيه
خارجا كما تقرر في مسئلة الحال وما يمنع من ذلك لزوم عدم المطابقة بين ما في الذهن
والخارج لان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل به في الخارج بل العقل يفهم
والجهل انما هو لازم على تقدير الحكم به خارجا واذا ثبت ذلك جاز الحكم بالتركيب ذهنا
ونفيه خارجا ابن الدليل على بطلان ذلك كما تقدم قال دليل بطلانه استلزامه مطابقة
صورتين عقليتين لشيء واحد مطابقة احدى الصورتين له تمنع مطابقة الاخرى
لان القول المطابق له هو مجموعهما لا كل واحدة منهما فالجواب
عن ذلك ان واجب الوجود سبحانه وتعالى لا يشاركه شيئا من الاشياء في ماهية بوجه
ليس كمثله شيء بكل اعتبار سواء قدر لانه محتاج اليه فلو شارك سبحانه شيئا
من الممكنات في ماهيته الممكنة لزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
واذا بطل التشريك مع غيره لم يجد العقل الى جنس وفصل ثم زائد فينتفي التركيب
العقلي فان قيل لم ينحصر التركيب العقلي في الجنس والفصل اذ يجوز
التركيب من امرين متساويين وهو على ما تقرر في المنطق لا مانع من ذلك ويكون
مجموع المتساويين بمنزلة الفصل في الوجود قلنا العقل لا يحتاج في تعقل واجب

قف على نفي التركيب العقلي

الوجود الى ما ذكرتم من ترك ما من نفي التساوي وبين الحكم بوجود موجود لا يشبهه موجود
وربما لزم التسلسل او التعطيل وان التركيب يوجب التشبيه فيستحيل القول به
مطلقا ونقول اذا لم يكن له جزء في الخارج ولا مشاركة له مع الغير حتى يفتقر في تمييزه
عن مشاركه الى فصل فلا يمتنع ان يعتبر العقل تركيبه من جزئين مشترك وبين ان ذلك ليس في الخارج
ما يمتنع العقل منه فيتفك الصورتين التمييز بعد تمم ثبوتهما عقلا فقط بعد
ظهر امتناع تركيب واجب الوجود مطلقا ولقد تكلم شيخنا ابن زكري التلمساني
وهو من نبهاء المتأخرين الحذاق المتبحرين في اهل السنة هاهنا بكلام يجب
كتبه في هذا الموضع وان كان فيه نوع تداخل للالهيات لا ان المقصود فلما ذكر
هذا المؤلف ما يعالم السفهاء من تلامذة الفخر وابطاله من اصله حتى لا تبقى فيه
شبهة بوجه وذلك انه لما ابطل القول بالعلة والطبيعة واثبت انه فاعل بالاختيار
قال فنقول ان الفاعل بالاختيار يجب اتصافه بالعلم والقدرة والحياة وبقية
الصفات وقضى العقل باستحالة انتفائها عنه كما قضى باستحالة انتفاء ذاته واذا
كان كذلك ثبت له الاستغناء وزالت الحاجة وافتقر كل ممكن في وجوده اليه انتهى
الفقر الى الله والله هو الغني الحميد ثم قال الحافظ الكبير والعلامة ابو ... في
الاستدلال على استحالة التركيب كل مركب مفتقر الى غيره لا تقولون لا افتقار الى
الغير فان اردتم ان ذلك لا افتقار الى الغير بعين الغير من اجله الوجود فمسلم ما دام
الوجوب بالذات وننفي لا نوعيه وان عنيتم ان ذلك الغير لا يعين الوجود والثبات
المعنى به انه لا يتصور ماهيته ولا يوجد ما موصوفه به بل فلتم ان هذا التوقف
في العلم او الوجود الذهني افتقار ينافي وجوب الوجود ونسلم الامكان اذ الامكان
انما يتحقق بصحة الانتفاء واذا كانا واجبين ولا يصح في العقل انتفاؤهما ولا انتفاء
احدهما فلا امكان ولا احتياج الى الغير بما تركوا لفظ الافتقار والامكان الوهمي

تنبيه
علما هنا واعرف ما انعقد

كلامه

للحاجة الى الوهم وقولوا كل موجودين مثلا زمن لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا
ارتفاع احدهما وليس احدهما علة في الاخر ولا معلولا له ولا يفتقر في وجوده جملة كان
والنظر واهل الحق يرون هذه القضية ضرورية او يجدون عليها دليلا ونحن من وراء المنع
لذلك ولا يجدون اليه سبيلا لولا المغالطة بلفظ لا يتعقل المتوهم واستعماله في
مطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي ذلك لا مع صفة النفي وقد تقرر في
الحال وهذا ولما اعتقد الجمهور الجملة التي ذكرها واستعمل تلك القرائن في اثبات
لنشر ان عالم كان ما سوى الله تعالى استشنع النفي لصفات الله تعالى فقال مرة
هذا انما نستعمله الله فيه وفي امر اخر وصرح بكلمة تبشع لها فقال هي ممكنة باعتبار
ذاتها واجبة بوجوب ذاته وقاربهم من الفلاسفة العالم ممكن لذاته واجب بوجوب
مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العالم والملجئ له الى ذلك الفرار من التي يحسب بها
مع ان الشيء لا يتكثر بتكثر اعتبارات والتي يحسب الذات لا لازم له ايضا فان ماهية
كل صفة من الحياة والعلم وغيرهما متميزة عن الاخرى في العقل والوجود فانه منها
ما يتعلق ويؤثر وما يتعلق ولا يؤثر وما لا يتعلق ولا يؤثر ويضاد بعضها ما لا يضاد
الاخر فاذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى لها وهو الذات فالوجه
الذي اوجب الحياة غير الوجه الذي اوجب العلم الى بقيتها ولما استفتح
الفلاسفة هذا الاشكال لم يسعهم الا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين
بالكلام في نفي حقايقها وشبهوها بامور منافية للالهية كتعبيرهم كونه عالما
بانه ليس بجسم ولا جسمانيا الى غير ذلك نمقا او اعتماد الاضراب في نفي الكم كيف
علمه تعالى هو انه فاعل بالطبيعة لا فاعل بالاختيار يجب اتصافه بالصفات التي
يتوقف عليها الفعل الاختياري وحينئذ لو فرض التكثير في الذات من حيث مثلا
فاما ان يقوم بكل جزء حياة وعلم وبقية الصفات فيلزم تعدد الالهة المنفي بدلالة

التمانع أو يقوم بالجملة صفة واحدة فيلزم انقسام ما لا ينقسم أو تقوم الصفات
بأجزاء الجزء فيقطع بتميزها أو حيث الحكم للجملة لزم ثبوت حكم المعنى لما لم يقم به
وهو باطل إلا ما علم في محله وإن اختص حكمه بما قام به فيقتضي اختصاص الجزء بحكمه
وكل مقتض لما نفي حادث وذلك مناف لما ثبت له تعالى من الاستغناء المطلق انتهى
تلخيص كلامه وأكثره بنصه وهو كلام متين لا نظير له في الاعتقاد رحمه الله ونفعه
بما اعتنى به وحقق من هذه المسألة المعضلة ومن نفي البحث أربعة كلامه
واعترض عليه في بعضه بما يظهر لمن اعترض إذا تأمل انتهى ما أردنا من شرح الطوالع
وهذه المغالطة وهي إمكان الصفات لطبائع العجز وتبعه على ذلك أئمة فيرد عليهم بذلك
وقد تعرض تسميتهم فقال أبو جعفر وسبب ذلك استغراقه في الفلسفة
وتكلمه بها وخوضه فيها واستكثاره من كتب ابن سينا حتى صرح فيه بسريان الروح في
الجسم فيجري على مسألة لها تشبث ما بعلم الغيب وينبغي نفي شبهه وقوا
عزيمة فيه حتى تعتبر لكتاب الله تعالى والسنة أن الاقتصار في هذا الفن على
كتبه طالبا يسيرا لما لا أشك في اشتماله على علوم جمة وجواهر جليلة نفعه
الله بما بث فيه من العلم وسامحه فيما فرط عليه من الزلل نسأله الله العافية
في ديننا ودنيانا التي توصلنا إلى الجنة. **القول في وحدانيته تعالى**
قال الإمام الحكيم مبرهنا على صانع العالم واحد هو الواحد الذي لا ينقسم والدليل على وحدانيته سبحانه
أنا لو قدرنا إلهين وفرضنا عرضين ضدين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين
وإرادة الثاني للثاني استحال نفوذ إرادتهما واستحال أن لا تنفذ إرادتهما جميعا
لامتناع اجتماع الضدين والخلو عنهما وإن نفذت إرادة أحدهما كان الثاني مغلوبا
مستكرها وإن فرض اختلافهما في الإرادة كان محالا إذ وجود أحدهما ووجود صحة
تدبيره مستقبل أن يمنع الثاني منه إن ثبت صحة إرادته عن تعلق الانفراد والعجز منهما

[illegible]

عن

عن رتبة الالاه وذلك ضروري وهو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا معناه
لتنافي احكامهما من تغير وفساد نزع الكمال انتهى ويعني بقوله وان لم تجر الى انه يلزم
عليه استحالة ما علم امكانه بتقرير ان لا يتعدد لانه يلزم منه النقص فهو الالاه الحق الالاه
وان لم يلزم منه المنع من غير مانع وانما قلنا كذلك لان الالاه الاخر وصفاته لا يصح ان
يكون مع تعدد العدم فيكون صفاته بالمنوع والمانع انما يوجب تعلق الممكن فانه جعل هذا المنع من غير
مانع وان كان تعلقهما جائزا فيلزم لك محالا لانه لا يجوز ان ينقسم الفعل فيلزم فيما تأثيرهما
فيه اما انقسامه وذلك محال لرجوع الواحد اثنين واما تحصيل الحاصل وذلك رجوع
الاثنين الى الواحد وهو محال وايضا ان تعلقهما يلزم تعلقهما وذلك مناف للاختيار
ومستلزم للعجز وذلك كله محال والجائز يلزم منه الاختلاف لانه كما جاز اتفاقهما
يجوز اختلافهما من جواز الاحد المتعلقين بمجرد الاثنين ولا يصح ان يقال ينقسم العالم
بينهما لان القسمة تقتضي الاقتطاع وذلك خطاب بعموم قدرة الالاه وارادته وتجب
تعميم صفات الالاه في ما استلزمه وايضا القسمة ان كانت باختيارهما فيجوز ان
يتفرد كل منهما في قسم الاخر فيأتي ما سبق من التمانع وان كان واجبا لزم استحالة
ما علم امكانه لان المصحح لقدرة الالاه الامكان فلا فرق بين ممكن وممكن وايضا
يلزم في هذا القسم عجزهما ويستدل ايضا على الوحدانية بانه لو تعدد الالاه لتعدد
بتعدد ذاته فيلزم استحالة ما علم امكانه لانه لا فرق بين عدد وعدد وان افتقار الالهة
الى عامل مخصص فيلزم حدوث الالاه وذلك يؤدي الى الدور والتسلسل وان تتعدد
الممكنات لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود لان الممكنات لا تتناهى فيلزم ان تكون
الالهة على عددها ولا يصح ان يقال تكون الالهة على عدد الموجودات والموجودات متناهية
قلنا لا يلزم ان تكون الممكنات المعدومة فيما لا يلزم استحالة ما علم امكانه
اذ لا يقضى بامكانها مع عدم الالاه الموجد لها وهو شرط الوجود فيلزم استحالة ما علم امكانه

على ان هذا النوع ايضا يقتضي فناءه كما يقال في الجنة والنار ولا يصح القول بانه لا يلزم
دخول ما لا يتناهى نهاية له لان ذلك لا يصح الا بان تكون قديمة ولا يصح ان تكون الحركة
سابقة قبل حدوث الكائنات لحدوثها لتحققه فقد بطل هذا اللازم لكم في ذلك ان الواحد
تنبيه تقول قام الدليل ان الله واحد لا يقع فيه شبهة فلا بد له من الاله والواحد كاف
والزايد يلزم عليه المحال وما اتفق الواحد والله اعلم وايضا يلزم في التمانع وجود
الفعل به وعدمه به لا سيما ان نعت بالي احدهما دون الاخر في ضد ما فاذا لم يؤثر
لزم موافقته لصاحبه في الضد وكذا الاخر ويلزم عليه ارتفاع النقيضين ايضا لانه
اذا لم يؤثر هذا في وجوده ولا هذا في عدمه فقد ارتفع النقيضان قال
الشيخ شرف الدين الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والانقسام فتعالى واحد في
ذاته لا انقسام له ومن سبق الدليل على استحالة كونه جسما وكذا واحد في صفاته
لا نظير له وواحد في الافعال ملكه وتدبيره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق
سواه انتهى وقيل الواحد الذي لا مثل له قلت فعلى هذا التفسير
ينبغي ان يكون جوهرا فردا لاستحالة التجزية عليه ولوازمها من التحيز وغيره
وقال القشيري الواحد الذي لا قسمة له وما يستثنى منه وهي تتناول
نفي الجوهر الفرد وتتناول نفي التركيب خلاف العبارة الاولى وحكي
ان الحجاج اخذ الشعبي واراد قتله وكان يطلب منه غلطة ليقتله عليها
فلم يجد في عدة ليلة بعد ليلة فقال ذلك للشعبي لا تقتل على الحق احب الي ان
تكلم على الباطل مرضيا عند الحجاج فسأله فقال يا شعبي واحد في التبر وواحد في
واحد وواحد كم اثنان تعلن فقال الشعبي يا امير واحد من طريق العدد وما
واحد من جنس وما واحد مثل الولد لا نعير واحدا لا يدخل في العدد ولا يخرج من
الجنس ولا يستغني في الطلب مثل الولد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير

تنبيه على حكاية الشعبي مع الحجاج

وقال

يعلم بينا السور ... والاحد

118

119

قف في الفرق بين الواحد والاحد

وقال بعضهم ومن الناس من لا يعرف فرق ما بين الاحد والواحد ومنهم من قال الواحد اسم لمفتتح
العدد يقال واحد اثنان وأحد يعني الذي كرمه من الاحدية ويقال احد يوزن في النفي
نحو ما قام احد ولا واحد ولا احد ولا اثنان ولا يعني ذلك ويقال ما بات جاء واحد ولا يقال احد
وقيل الاحد يذكر وصفه تعالى على جهة التخصيص يقال هو الله احد ولا يقال رجل
احد وقيل الواحد يوصف به من يعلم ومن لا يعلم من الاثاث والشيء والاحد لا يوصف به
الا بالاثبات الا الله تعالى فأما الاحد في سبيل الحرف بمعنى آحاد فهل هو جمع احد
فقال تعالى الله عن ذلك ليس للاحد جمع فإذا عرفت هذا فنقول قال ابن
التلمساني الغرض من هذا الفصل إقامة الدليل على اتصاف الله تعالى بعموم صفتي القدرة والارادة
ونفي ذلك من الصفات ثم ذكر ما تقدم من انها ثم قال وهذه الدلالة هي التي تمسك
اليها الكلابي العنبري بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا ينبغي التمسك
بها للمعتزلة مع مصيرهم الى ان الله تعالى يريد من عباده الايمان والطاعة وهم يريدون
الكفر والعصيان ويقع مراد العباد ولا يقع مراد الله تعالى ولذلك امتنع شيو
خهم عن التمسك به واحتجوا بادلة خارجة عن هذا ولا ينجيهم من ذلك قولهم ان الله
قادر على الجاء العبيد الى ما يريد منهم لانهم لا يقدرون على الالجاء فإنا
نقول الذي يقدر عليه غير ما كلفهم به فإن الذي كلفهم به ايمان يكونون مختارين فيه والذي
يلجئهم اليه ايمان لا يكونون مختارين فيه فالذي يقدر عليه غير ما كلفهم به ومعنى
تمام هذه النكتة بقي إقامة الدليل على عموم صفات الاله وبيان استحالة العجز عليه
اما اثبات عموم الصفات فلأن الممكنات التي يصح وجودها من المعاني والذوات لا تتناهى
فلو لم تتعلق بقدرته وارادته لم يؤد ذلك الى استحالة العلم بجوازه واما
امتناع اتصاف الاله بالعجز فلأنه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم اذ العجز من
صفات المعاني ويمتنع اتصافه بالحوادث ومن ثم عجز قديم محال لان العجز يستدعي معجوزا

عنه والعجز عنه لا يكون الا ممكنا والممكن في لا يزال فلا يجي في لا يزال لا يقال ان
هذا لازم لكم في اثبات القدرة والقدرة الازلية لان القدرة تستدعي مقدورا والمقدور
ممكن والممكن في لا يزال فلا قدرة او قادرية ازلا لانا نقول القدرة لا تستدعي
تنجيز المقدور عليه اذ تعلق القدرة التنجيزي لا يستدعي وجودها وجود المقدور وانما
تستدعي التاتي والتمكن حيث يصح الفعل والفعل ازلا ممتنع والدليل على هذا ان
الساكن يوصف بالقدرة على الحركة وليس معنى ذلك حال السكون لانه محال وانما معناه
حيث تاتي الحركة وهو حال عدم السكون بخلاف العجز فانه يستدعي مقارنة العجز
عنه اذ هو عرض وله ما يلي الجماد فلا يكون بالصلاحية اذ الحالي لا يتحقق ليس بعاجز
في الحال ودلالة التمانع توجب العجز للالاه كما تقرر والعجز على الالاه محال فما ادى اليه من
تعدد الالهة محال هذا كله ان وقع الاختلاف في تمام القدرة والارادة وساير الصفات
وان وقع الاتفاق بين كل واحد يقدر على جميع الافعال والا يقدر عليها اذ كما زعمت
المجوس ان فاعل الخير وهو يزدان لا يقدر على فعل الشر فانه وان كان يعترفهم فاعلا فانه
لا اختيار له بفعل الامر مقتضى جوهره وطبعه وكذلك فاعل الشر لا يقدر على فعل شي
من الخير فالدليل على استحالة ذلك انه يستلزم عجز كل واحد منهما عما اختص
بفعل الاخر عنه والالاه يفعل ولا يفعل عليه وهذه الدلالة غير ما اشار اليه الكتاب
العزيز من قوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وذلك يؤدي
الى منع تلك الالاه عن من الحوادث فيكون حادثا لان الحوادث يعلى عليه ثم تقول
المجوس وهم الثنوية فرقا لوا ان فاعل الخير لا يفعل الشر لا مجازاة ويطرف الدفع
وان كل خير ونفع في الوجود منه وان هذا بالضرر وذلك لا يفعل في الثنية
وهم معتنى بون حدوث العالم وان وجوده مبني على اختلاط النور والظلمة وان له
نهاية وهي مبنية على خلاص الظلمة من النور اذ كانت اجزاء الظلمة واجزاء النور

متنافرة

متنافيين ذاتا وصفة وان اراد الموجب للاختلاف فان جاز اختلافهما لا عن موجب
فليجز وقوع الحادث لا عن مؤثر وان كان عن موجب فيستحيل ان يكون ذلك
الموجب للمنافي فيستلزم ان يكون ثالثا وذلك ابطال للاثنينية ثم معتقدهم في
اثبات مؤثرين استغراق اجزاء العالم ولحق اشتمال المعاصي وشر يقولون ان ذلك
لا استغراق ايضا فاحدهما يخلق وهو الله والاخر يخلق كالشيطان وعلى من كسب كله
لبشر وذلك يستدعي احد ثالث فيلزم ثم ايضا ما ليس بخير ولا شر فعلى هذا يلزم
رابع وهذه الزامات لا محيص لهم عنها ثم نقول للمجوس لا اختلاف اما ان يكون خيرا او شرا
فان كان خيرا فليس صادرا عنه ولكن صدر ورضي من شر وان كان خيرا لزم صدوره لشر عن خير
ومن زعم ان فاعل الشر انما حصل من فكرة حصلت من فاعل الخير وهي انه لو كان لي منازع
في ملكي كيف يكون حالي معه فحصلت من ذلك ظلمة هي فاعل الردى والفساد فعلى الشر نسبة جميع
الشرور الى فاعل الخير فانه الذي حصلت منه اصل كل شر ثم تلك الفكرة ان كانت شرا فكيف
صدرت من فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف صدر منها الشر واما الديصانية
فزعموا ان الظلمة لا توصف بالحياة ويلزم ابطال ثالث فعندهم ان ليس بظلام محض ولا نور محض
فهم معترفون بان النور والظلمة اجساما فيكفي في الرد عليهم اقامة الدليل على
حدوثها ولا ينفعهم مع ذلك الفلاح واما النصارى فقالوا ان الله ثالث
ثلاثة وقد اجمع النصارى على ان الاله جوهر وعنوا بذلك انه قائم بنفسه لا انه
متحيز واجمعوا على انه موصوف بثلاثة اقانيم ولا نفهم عن كلامهم عبارة عن اصل الشيء
وهي لغة يونانية اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون
عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس وزعموا ان ماهية الباري
مركبة من هذه الاقانيم الثلاثة ولم يجعلوا ان العلم والحياة من صفات المعاني
بل وجودية بل انها كالاحوال النفسية والوجود لا عينا زائدا العقلية

فقالوا على ذلك اسم الابن والاب والروح الاله واحد ورُدّ عليهم بان هذا جمع بين
كثرة ووحدة في شيء واحد فانه يقتضي معقول فقالوا لا مانع ان يكون الشيء في الخارج
متمثلا وفي العقل متكثرا كما ان السواد واحد في الخارج ونقض عليه في العقل
بانه معقول لون سواد ورُدّ عليهم بان ذلك يقتضي منكر في القضايا العقلية واما انهم
يقولون بان الكلمة وخصيصة حلولها في المسيح دون اقنوم الاب وروح القدس فلم
يسمونها هذا العدد فقد صنفت النصارى بحلول الكلمة وهو اقنوم العلم بناسوت
المسيح ابن مريم وانما دائرته واختلفوا في تفسير الحلول فزعمت الروم انهم
اختلطا وامتزجا امتزاج الماء بالخمر واختلاطها لا يتصور الا في الاجسام ولا يتصور
في المعاني المختصة بوجودها وكيف يعقل في الاعتبارات العقلية او الاحوال
النفسية الاستقلال لها بدون ما اضيفت اليه ومنهم من يشبه بالانطباع والتجلي
كتجلي المعاني بالذوات وهذا ايضا باطل لانه حالة الانطباع اما ان يبقى الجوهر
القديم متصفا به او لا فان بقي لزم حلول المعنى الواحد في محلين وانه محال وان لم
يبق متصفا به لزم خلوه عن العلم وهم يابون ذلك ولزم انتقال المعاني بل الاحوال
وانه محال ومنهم من يشبهه بانه كانطباع المرئي في المرآة مع عدم الانتقال وهذا
ايضا باطل فان معنى انطباع المرئي في المرآة وجود مثال بطل بقدمه القديم مجردا
عن المادة والحال في المرآة غير المرئي حقيقة فلم تحل الكلمة بهذا الاعتبار في ذات
المسيح فانه ان تلك المعاني وانطبع ومنهم من يشبهه بان نسبته منه كنسبة
ضياء الشمس من الشمس وهذا ايضا باطل فان المتصل بالشمس اجزاء لطيفة من
الشعاع وذلك لا يعقل في المعاني ومنهم من قال فيه حلول الطبع من الطابع
وانه رُدّ عليه كالرد على القائل بالتشبيه بالمرآة وايضا الاتحاد اما ان يكون
وصفا كما يجب للذات الالهية ازلا وان كان فقط بعد وجوده بالتعلق والالة

بمتخيل

يستحيل عليه النقص وايضا فالاتحاد اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا لزم
قدم الناسوت وهو محال وان كان جائزا افتقر الى فاعل اخر فيكون زائدا والاله سابقه
لا يتصف بصفة حادثة ولا يكون المقتضي للاتحاد العلم وحده لانه جزء الاله فالاله
ولا يكون الباقي ايضا مستقلا به لانهما جزء الاله لا كل الاله ايضا ولا يكون المجموع لان
الاله لا يكون بعضه في ذاته وايضا فالاله لا يتصف بصفة حادثة لان الصفة
المذكورة لا تكون الا نماء او فوت الكمال نقص وهو يستحيل عليه والاله لا يتصف بصفة
النقص وقالوا ان عيسى طُلب ليقتل قيل لهم كيف يطلب الاله فقالوا المطلوب النا
سوت دون اللاهوت قيل لهم كيف يفرد الناسوت بالطلب مع القول بالاتحاد ومن
عظيم عنادهم انهم قالوا سبب ذلك انه لما عصى آدم لم يعاقبه الله لانه ليس مثله ولا
على شكله فجاء عيسى لاهوتا متجسدا للعقوبة في مكان ابيه ولم يكن في ايقاعها به
نقص لمشاكلته لآدم اذ هو مثله قيل لهم هذا القتل والصلب اللذان زعمتم حلا
انفرد به الناسوت دون اللاهوت ام لهما جميعا فان قلتم بالناسوت وحده انتقض
قولكم ان ايقاع العقوبة من الاله العظيم الجلال لم يكن لكونه نقصا اذ الناسوت
ليس باله فبطل وان قلتم ان القتل والصلب بالمجموع لزم ان الاله يلحقه الموت
والالم وتناله ايدي الآدميين وذلك كله محال لانه يؤدي الى حدوثه وايضا فذلك يؤدي
الى انعدام الاله الذي هو مركب عندكم لان الماهية المركبة اذا بطل بعضها بطل
جميعها وقد بطل القائم بعيسى على زعمكم بعد بطلان بعضه ثم اختلف النصارى بعد
ذلك فمنهم من قال صار الجوهران اللاهوت والناسوت جوهرا واحدا ومثلوه بالفحمة
اذا صيرتها النار وصارت جمرة مع ان حقيقتها مغايرة لحقيقة النار والفحمة
وهذا مذهب اليعاقبة وزعمت الملكانية انهما جوهران وقالوا لو صارا جوهرا
واحدا وقد صلب المسيح باتفاقهم لزم ان تنال الاله ايدي الاعادي فقالوا المصلوب

قف ومن عظيم عنادهم

ناسوته دون لاهوته وانهما جوهران متغايران في الارادة فيه ناسوته فاعل الفعل
ومريد له ولاهوته فيه غير فاعل له ولكنه يحيي الموتى ويريد ذلك وقال ابن التلمساني والدليل
على ابطال الاتحاد والحلول ان الحلول لا يعقل الا ان يكون صفة كالاول واما ان كان صفة كما اوجب
انتفاؤه تعالى به ازلا ويلزم منه قدم الناسوت ويلزم ايضا ذلك وان لم يكن كما لا يعقل تعالى
الربانية وانتفى لو وقع لكان حادثا لانه لا يفتقر الى مخصص فالمخصص له الاختيار وهو
محال بالاتفاق لما هو لازم منه الفعل يقول ما قرر اتحاده بالمسيح انتهى وهو نحو ما تقدم
عنه لا دليل عليه فوق هذا واضطرب كلامهم ما يقول الشيخ السنوسي فيه مغايرة قالوا
كل واحدة من الثلاثة الا بكلامهم فيما في هذا الذي ذكره ابن التلمساني انه اذا كان كل
واحد الها فلا يتأتى تعليله بقوله لا يتأتى يقول ما قرر اتحاده بالمسيح فانظره وحاصل ان
يقول السنوسي كل واحد الها فهي مستقل لكن في الشيخ اربعة انا يعرف لهم انهم يعدد
لانهم اثبتوا صفات ثلاثا هي بالحقيقة ذوات لانهم اثبتوا انتقال اقنوم الكلمة
من ذاته تعالى الى بدن المسيح والمستقل بالانتقال من ذات الى ذات هو قائم بنفسه
قلت ولزم من هذا ان ثلاثة انتهى فانظره وقد رايت في بعض
الحواشي قال ابن عطية روي عن قتادة ان بني اسرائيل جمعوا من انفسهم اربعة
احبار غاية في المكانة والجلالة عندهم وطلبوهم بان يبينوا امر عيسى فقال احدهم
عيسى هو الله نزل الى الارض فاحيا من احيا وامات من امات ثم صعد فقال له الثلاثة
كذبت واتبعه اليعقوبية ثم قيل للثلاثة فقال احدهم عيسى ابن الله فقال له الاثنان
كذبت واتبعه النسطورية ثم قيل للاثنين فقال احدهما عيسى احد ثلاثة الله اله
وعيسى اله وامه اله فقال له الرابع كذبت واتبعه الاسرائيلية فقيل للرابع فقال
عيسى عبد الله وكلمته القاها الى مريم فاتبع كل واحد منهم فريق من بني اسرائيل
ثم اقتتلوا فغلب المؤمنون وظهرت اليعقوبية على الجميع روي ان ذلك نزل قوله

فصل في سبب اختلاف بني اسرائيل في عيسى عليه السلام

تعالى ان الذين

تعالى ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق الى قوله أليم انتهى
وقد وجه لاهل الكتاب عليهم ثلاث كلمات الاولى لم حصرتم الاقانيم في ثلاثة
قالوا لانه مجمع العالم ولا يتاتى الاختراع بدونها ورد عليهم بانه لا يتاتى من غير القدرة
والارادة فاحكموا ان الاقانيم خمسة الكلمة الثانية لم خصصتم الاتحاد باقنوم
الكلمة دون اقنوم الاب وروح القدس الكلمة الثالثة لم اختص بناسوت المسيح دون
غيره فان قالوا لما ظهر على يديه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص قيل ومن ظهر على
يدي موسى ابلغ من ذلك وهو قلب العصى ثعبانا وقد اظهر الله على يدي حزقيل احياء الوف
واليه الاشارة بقوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم
الله موتوا ثم احياهم فاذا عرفت بطلان مذهب النصارى عرفت استحالة ان
يكون تعالى صفة لانهم اثبتوه صفة وايضا لو كان صفة لم يتصف بالصفات المعاني
والمعنوية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى كما تقدم التنبيه عليه لكن الباري تعالى
متصف بالصفات المعاني والمعنوية فليس بصفة ودليل الاستثنائية ما ياتي
من ادلة الصفات واما الطبائعيون فهم فرقتان الفرقة الاولى زعمت ان الله
تعالى خلق الاشياء في الطبائع وهي خصائص وهي قوة في غيرها كحصول الاحراق في
النار والاشباع والري من الماء وهذا المذهب يعزى الى النظام ومعمر وطائفة من المعتزلة
والرد عليهم بعموم قدرة الباري تعالى وارادته وعلمه ونسبة ذلك الى جميع الممكنات
نسبة واحدة فلو تعلقت ببعض دون بعض لاقتضى ذلك مخصصا للصفات والمخصص
اما ان يكون معنى موجبا او فاعلا بالاختيار والمعنى الموجب لا يتاتى اختصاصه بما يوجب
له الحكم فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال والفاعل المختار وهو اما ان يكون الاله او
غيره وهو باطل اذ يلزم ان يكون مفتقرا في نفسه او في صفة من صفاته وغيره قد قام الدليل
على نفيه الفرقة الثانية المثبتة لاستقلال الطبائع اربع الحرارة والبرودة

قف على [illegible] الطبايعيين

والرطوبة واليبوسة اثنتان منفعلتان وهما الحرارة والبرودة فامتنع اجتماعهما
في جزء الطبايع اذا كانت متساوية في الموجب لامتنع اجتماعهما فلا بد من موجب وذلك
الموجب ان كان ازليا وجب امتناع اجتماعها ازلا وهم لا يقولون به وان كان حادثا لزم التسلسل
وبطل القول بانها اربع فالامر الحق يشتمل على عالم الكون والفساد وهو ما
تحت مقعر فلك القمر الذي تجري فيه عندهم من الكون من تركيب العناصر والمعنى بالفساد
انحلال المركبات الى العناصر بعد تركيبها والعناصر اربعة النار والهواء والماء والارض
واعلى العناصر النار ويليها الهواء ويليه الماء ويليه الارض وكل جزء العناصر اجسام
متحيزة متشكلة وكل عنصر فهو هيولى وصورة ويعنون بالهيولى عن الجواهر
وبالصورة عن العرض وقد يسمون الهيولى مادة وضربوا لذلك مثالا للتقريب الى الافهام
فقالوا اذا فرضنا قطعة من شمع فهي مثال الهيولى وما شكل الذي تقدر عليه صورة
وكذلك كل صورة تستعقبه عند زوالها ثبوت نقيضها بالانزعاج واجسام
وصورتها الحرارة والهواء اجسام شاملة لاجبازها وصورتها الرطوبة والماء مادة
صورتها البرودة والارض مادة صورتها اليبوسة ثم ان قايلون منهم النار حارة
بالطبع يابسة بالعرض مكتسبة يبوستها من دوران فلك القمر عليها والهواء
رطب بالطبع حار بالعرض حرارته من النار والماء بارد بالطبع رطب بالعرض رطوبته من
الهواء والارض يابسة بالطبع باردة بالعرض من الماء وكل عال فاعل فيما يليه وكل
منسفل منفعل وقالوا العناصر بسايط بمعنى انها ضد المركب مع انها مادة وصورة
وانما لكانت منتهى انحلال المركبات في عالم الكون سموها بسايط ولو كانت مادة من
غير صورة او صورة من غير مادة لكانت بسيطة على الحقيقة ثم لا تكون المادة ابدا الا
متشكلة ولا متحيزة فلا بد من صورة التمييز التصور والمادة منفعلة متهيئة
والصورة فاعلة ثم لا يعنون بالكون حدوث ما لم يكن ولا بالفساد عدم ما كان بل

قف على معنى عالم الكون والفساد

قف على معنى الهيولى والصورة

قف على معنى قوله لا يعنون بالكون

تجري

قف على مذهب الدهرية في قدم العالم وتأمل فيه الخ

يكن عندهم ابتداء في هذا العالم شيء من غير شيء ولا يعدم شيء من المواد وانما تتركب
وتنحل وتركيبها كون وانحلالها فساد فلذلك قالوا بقدم المواد في عالم الكون والفساد
في السيلان والابد يعنون بذلك التحول والتغير من صفة الى صفة قالوا فما يتكون في
هذا العالم فانما هو من تجاور العناصر فاذا اجتمعت العناصر ومالت لتجاورها على نسب معلومة
فاولها ما يتولد من تجاورها الجواهر المعدنية ثم المعشبة وان زاد تجاورها تولدت
منها اول النبات المغتذي النامي وكل مغتذ فيسمى عندهم نبات وتنميه وتحيل ما يصل
اليه من اجزاء العناصر الى كيفيته وتخلفها لتحلل ما يتحلل منه فان كان مغتذيا الى الحد فكلما
كلما ازداد تجاور العناصر في النبات حتى يبلغ مبلغا يكاد يضاهي الحيوان في حسن
تركيباته كالنخلة التي تلقح وتوتر على مثال العلوق سائر الاناث من الحيوانات واذا
ازداد التجاور وربى على المزاج الذي تولد النبات كان منه اول رتبة الحيوان كالا
جسام اللاصقة بالصخور ولها حركة وحس يسير ثم تعلوا وتنتهي في رتب الحيوانات حتى
يكون منها ما فيه مشابهة من اشرف الحيوانات وهو الانسان كالقرد ونحوه واذا
بلغ تجاور العناصر المنتهى كان منها الانسان ثم سائر الناس تختلف بالاشتقاق ثم
اصل مذهبهم ان العناصر لم تزل تتجاور وتتركب وتنحل الى غير اول وليس فيهم من
يعتقد ثبوت المادة دون صورة او ثبوت الصورة دون المادة واختلفوا في
الحواس فذهب ذاهبون منهم الى انها من اثار تركيب الطبائع كسائر الاثار الطبيعية
وذهب اخرون منهم الى ان الحواس من اثار العقل الفعال وليست من اثار
العناصر واما العلوم التي تختص بها العقلاء فقد اجمعوا على انها ليست من اثار تركيب
العناصر بحسب وانما هي من فيض العقل الفعال على المركبات ثم حظ كل مركب من
العلوم بما قدر من فيض العقل عليه واذا ارتقى نفسه على تخلق بعض بالحكم والاحاطة
بالبواطن وربما تجرد عن العيوب صرفا وهي رتبة الانبياء عندهم وردوا جميع

قف [illegible]

ما يجري في عالم الكون الى الاصول التي مهدناها وما لو اجزنا على جزء الشمس وان لم
تكن صورة من صور الغمام فانه تنعكس العنصر الا على ابوجه في سائر العناصر
ثم ينشأ من الغمام البحار والانهار والمواضع الشربة بخارا يصعد الى حين
معلوم ثم يكون سحابا وينشأ من الجبال الخملة والمفاوز من الانداء
بخار دخاني يكاد يكون نارا اذ اغلبت الشراوة على السحاب فكم منه ما تصعد من الماء
على قدره والبخار الدخاني اخف بالتصعد من الماء والا انه لا يلتحق بالاثير فانه ليس بنار
محضة بل ينعكس فان صادف سحابا توقد فيه وخرقه والجوي الهواء عند ذلك فكان
رعدا مسموعا ومن تكتسب الادخنة النارية بتعكسها واضطرارها وشدة حركة
تنزيد حرارة فتشتعل لهبا نارا وهي البروق التي تلمع للناظر اذا تاملوها
وان انعكست تلك الادخنة ولم تصادف سحابا في تعكسها فلا بد ان تنخرق الهواء
واذا تخرق كان نجما او كرة هواء والمضطربا يسمى زعابيب هذا بيان قول بعض
اصولهم فيما يجري في عالم الكون والفساد والاثار عندهم تؤول الى مادة نامية
الابخرة فاذا احميت الشمس تحركت الابخرة فان وجدت منفذا كان سبيلها ان
تكون سحابا بالكمال [illegible] فاكا مضى بيانها وان لم تجد منفذا واختنقت الهيئة
من تحت الارض فالهزات الارض [illegible] والبرد عندهم هو العكس التصعد
بصادف هواء باردا في تحرزه من شآبيب السحاب فيحمل والثلج يتجمع على السحاب
قبل تحرره واثر البرد عليه اظهر منه على البرد وما يجاور عالم الكون والفساد فليس
بغمام وما [illegible] منه ولا تنشأ الهاصور فاذا الصعود على الشمس [illegible] بحارة يابسة
فذلك تجوز منهم وكذلك المريخ وكل [illegible] اطلقوها في العالم العلوي مثل
قولهم القمر بارد رطب ومثله الزهرة ووقفوا على عطارد بالميل الى كل طبيعة
ووقفوا على المشتري بالحرارة والرطوبة وعلى زحل بالبرودة واليبوسة فانما ارادوا

بجمع

بجميع ما يذكرونه ان استيلاء بعض الكواكب تبعيض في عالم الكون طبيعة من الهبا
في الشي دون ما هو عليه نحو مختص وسمي هاهنا باطلاق باسم ما يجي من اثارها في عالم
الكون فلنقل وانما ذكرنا هذا الكلام لنعرف من اهلهم نبين لك
ما هيتهم ببعض ذلك ان سائر الكلام في التركيب ردا وهو ارفع معرفته قال الامام
ابو منصور زعمتم ان المركبات كلها من تاليف العناصر وعظمتم ان العناصر اجرام
متميزة ثم زعمتم ان التركيب يحصل من مجاورتها فنقول اذا تجاورت العناصر فكل
عنصر في حيزه ويستحيل تداخلها وذلك معلوم بطلانه وليس يقول به منتم الى
التحصيل من سائر اهل ما ذكرناه لا تستر اخل بلا ان الجسم في حيزه اذ كل جسم مختص
بجهته فاذا لم تؤثر العناصر وهي في اماكنها فكيف اذا تجاورت ذكرت
ليتوقع الخصم انها دخلت في وقت او وقتين فصاعدا لا يؤثر بها تعاقب وانما تؤثر
اذ الاشياء سواء ولو كانت المجاورة موجبة سائر اول مرة اذ لا مانع من تاثيرها
والموجبات الطبيعية لا يتاخر موجبها عنها اذا ارتفعت الموانع سؤال فنرى
انما قالوا الموجود سؤال ان الروحاني الاول ولم يتاخر عنه وايضا كل عنصر
له صورة مخصوصة فالعناصر لا يوجب تغير ما فيها من المعاني سواء تجاورت او
لم تتجاور فكل بصورته في حيزه فلا يختلف حكمها بالتجاور وايضا اذا تجاورت
العناصر فهل صورة كل عنصر زالت ام لا فان قلتم كل عنصر باق على صورته فهل يكتسب
عنصر صفة عنصر اخر فان قالوا يكتسب صورة عنصر اخر فمن ركب الجمر الزورة
وان صور العناصر متناقضة متضادة اذ منها الحار ومنها البارد ومنها الرطب
ومنها اليابس وان زعموا ان الحرارة والبرودة اذا اجتمعتا غير متناقضتين ويرى
الجسم الموصوف بهما فاترا لا معه الحرارة ولا البرودة وضربوا لذلك مثلا فقالوا
الماء الحار اذا امتزج بالبارد فانه يحصل كيفية ثالثة وهو كونه فاترا فهذا تحصيل

لا يركبه فتحقق من الجماعة دراية العقول فاختصته بان الحرارة والبرودة لا يجتمعان
والرد على هذا القول وجهان احدهما ان الماء البارد اذا صب على الحار فتمازجا فان الاجزاء
فلا شك ان اللامس اجزاء متجاورة فيها الحرارة وفيها البرودة فيتخيل للامس
انه بين الحرارة والبرودة وذلك كاختلاط الحبر واللبن فيبصر ذلك باجتماع
البياض والسواد وما ذاك الا انه تجاور اجزاء الحبر واللبن فيتخيل للناظر لون لم
يكن وليس كذلك والثاني ان العنصر البارد كان على حرارة لا تتصف بالفتور والبارد
كان في صفة لا تتصف بالفتور فلو اجتمعت الحرارة والبرودة لادركنا حرارة من جهة
وبرودة من جهة فان الادراك يتعلق بالشيء على ما هو عليه ولا معنى للاطناب
وقال ابن التلمساني تنافي احدى الكيفيتين للاخرى ان كان في حالة
واحدة لزم ان يجامع الشيء عدمه لانه لا بد ان يكون موجودا حال زمن لا كون
فيه فيلزم وجوده من جهة تنافي غيره وعدمه من اجل تنافي غيره فيه
وان كان على التعاقب لزم وجود الاول حال عدمه لتحقق عدم الثاني وقال
السنوسي ولو فرض وجوده بعد عدمه بعدم الثاني لزم ان يوجد الثاني بعدم الاول
ايضا فلا تحصل الكيفية البتة قال فلو اذا اجتمعت العناصر فكل عنصر
لا يحول عن صورته ولا يزول عنها فينبغي ان تكون العناصر متجاورة كما اذا لم
تتجاور ولا معنى للتركيب ولا استحالة في صورة العناصر الى كيفية المركبات
قال الامام الحكيم فيلزم العنصر الذي هو النار لو استبقى صورته وصورته حرارة
لا تتوقع توقفها به لحرارة وحرارة المركب ليست حرارة النار اذ ليس فيه ما هو
على اقصى الحرارة فلا يستقيم مع ذلك الحكم الى ان عنصر النار باق صورته
مستمر صفته وكذلك كل عنصر واذا ثبت خروج العناصر عن صورها فنقول
للطبيب الحكيم هل ان العناصر تزول او لا ثم تثبت كيفية المركب والكيفية

قف
كلام الامام الحكيم في العنصر الذي هو النار راجع وتامل فيه

المجردة

المجردة لها موجب عندكم فلا يخلو موجبها اما اجرام العناصر واما صورها واما
قواها وباطل ان يكون موجبها اجرام العناصر فان اجرامها كانت متحققة
وهي بسائط فارغة عن تركبها واذا انحلت ورجعت الى البسائط فاجرامها ايضا
ثابتة والموجب لا يزول مع استمرار الموجب وباطل ان يكون صور العناصر فان صورها تزول
او لا ثم تثبت لجميعة المركبات فحيث ثبت الموجب انتفى الموجب له وحيث ثبت الموجب
له انتفى الموجب ولو قيل انتفاء صور العناصر هو الموجب كان محالا لما ذكرناه في كتاب
العلل من ان ما انتفى لا يكون موجبا ولا موجبا وان زعموا ان الموجب تجاور العناصر فقد
ابطلناه وثانيها فساد هذا المذهب ان هؤلاء يجوزون على استحالته وجود ما لا اصل
له ومن اشد المحال عندهم ان يوجد شيء لا من شيء واذا قالوا كيفية المركب فما العلة
لصورة العناصر بعد انتفاء وجودها فقد اثبتوا وجود ما لا اصل له فاذا لم يستحل وجود صورة مبتدأة
لم تكن وكانت فما المانع من وجود مادة مبتدأة الوجود والصور عندهم احق بان
تكون فاعلة والمواد والهيولى احق بان تكون منفعلة بالصور فاذا التي من المجرد
صورة لزم تجويز تجرد المادة وهذا مما لا محيص لهم عنه ثم ان صرحوا بزوال العناصر
بعد امتزاجها ينقض جميع اصولهم فحكمهم المركب بانه حار او رطب او بانه بارد ولزمهم
الحكم بان المركب ليست فيه حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة وهذا خروج
عن القول بالطبع والاصطلاح بما يناقضه وهو مع هذا جحد للضرورة فانا نضطر الى
درك رطوبة كثيرة من المركبات وكذلك نضطر الى درك حرارة كثيرة منها فان قالوا
بتبيين جميع ما ذكرتموه على زوال صور العناصر وليس الامر كذلك عندنا ولكن نعتقد
ان العناصر لا تنسلخ عن صورها من كل وجه ولا تستديم ايضا صورها التي
كانت لها وهي بسائط ولكنها على رتبة بين البقاء على صورة الانبساط الى
الخروج منها قال الامام الحبر ولم نزل مزجا ادرك من هذا واحق بالسعو له

خـ لسائر

صور

فانا نقول النار قبل التركيب كانت صورتها الحرارة المحرقة فان قلتم زالت صورتها
بمفارقتها لزم رده وان قلتم ما زالت تلك الحرارة فيها فاذا كان كذلك فلا تثبت كيفية
المركب فان كيفية المركب تنافي غاية الحرارة وافراط البرودة على الطرفين وابن
سينا ومن اطلعكم ان الجوهر العرفي فيه جزء من النار فاذا كانت النار فيه على حالتها
في زعمكم موجودة فيه بحرارتها القوية وكيف نمسه فنوقن الحجر فلنا باليد لنعلم
برودته ما نلمسه منه ولو جاز كون جرم حار مع علمنا برودته لزم من ذلك ان لا نستوا
لثقة المحسوسات فالحكم ببرودته اذا ورد حرارة النار على خلاف الحس فان
اما الحر منتج يقولون لكم خروج المركب عن صورة العناصر من وجه وبقاؤها عليه من
وجه المحصول له فان حرارة النار اما ان تزول واما ان تبقى فان كان استحالة انفسها
المعنى فيبطل ما قالوا فاذا بطل بقاء صور العناصر وبطل زوالها بطل ايضا بقاؤها من
وجه وانتفاؤها من وجه فلا ينبغي بعد ذلك للمنصف والقول به مضطرب وحقيقة
مذهب الفلاسفة ان صورة كل عنصر تنتفي من اول وذلك فقط منهم بعيد
واذا ثبت فرضها الاستحالة عدمها ويخرج من مجموع ذلك الحكم باستحالة زوال كل
عنصر عن صورته ومجموعه يبطل التركيب والقول به انتهى ما اردناه منه سوى ما
نسبناه للتلمساني والسنوسي قال المقترح قبل الكلام في خلاف العقد بين
ما يقتضي بالذات وما يقتضي بالطبع حتى صح للمقتضي بالطبع ان يمنعه مانع ولا يجوز
ذلك في المقتضي بالذات قالوا ان المقتضي بالذات اقتضاؤه باعتبار ذاته فمتى
عقلت ذاته ثبت ارتباط المقتضى مع الذات والمقتضي بالطبع انما يقتضي بقوة في
ذاته ومن شأن القوة ان تضعف عند وجود المانع فلهذا افترقا قلنا اما اقتضى
عند فقد المانع لابد ان يكون مقتضيا باعتبار عدم المانع اذ لا يقتضي المقتضي
مقتضى وتلك القوة اذا لم تنضبط باعتبار ثبت ارتباط لم يتسع فيه نقول

جهيم

جريتم على قياس مذهبكم في الطبيعة وجعلتم بعض الاشياء يوثر حرارة وبعض
الاشياء يوثر برودة لانه بارد بالطبع حتى اذا وردت عليكم النقوض بايجاد نقد
التجربة في الوجود قلتم هذا يفعل بالخاصية لا بالطبع فنقضتم كلامكم في ان النار
تاثير حرارة والبارد تاثير برودة واعتللتم بخاصية مجهولة لا يدرى ايه وتعليل
النقض لانه يبيس الوهم وهمكم فعدلتم عن طابع الوجود ومزيه واحلتم
الموجود اما على ما لا يصح منه الفعل ثم اذا شهد الوجود بنقض اصولكم حرتم ودنا زعمتم
في رسائر الشيء ان زعمتم ان القليل منه له تاثير والكثير منه بعكسه عندكم والكثرة
تقتضي على قياس الطبيعة زيادة لان كل جزء من البسيط المساوي لكل جزء فيقتضي
ما يقتضيه الجزء الآخر فلا تحصل بالكثرة الا زيادة في النوع المقتضى بكيف انعكس
الامر فلا بد من الرجوع الى دعوى الخاصة وهكذا يجيبكم في كل ما تلزمون في هذا
الباب ثم نقول ان كانت في الطبيعة على زعمكم كل حادث فلا بد له من محدث فالطبيعة
التي وقع منها الفعل قديمة او حادثة فان كانت حادثة افتقرت الى محدث ثم المحدث
الى محدث ثم كذلك ويتسلسل واذا قلتم كانت الطبيعة قديمة فان كان الفاعل
لها حادثا لزم قدم الفعل وهو حادث فهو الخلف وان كان قديما لزم ان لا يوجد
الفعل لقدم المانع فلا يقدم اصلا فلا يوجد الفعل وذلك خلاف الحس ثم نقول
عند الامتزاج تنتفي صورة كل عنصر لا فان زعمتم انتفاءها فما سبب انتفائها
وهي من الامور الباقية عندكم وتماس الاجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني اذ
لا تضاد ولا تنافي مع تعدد محال المعاني وان لم تنتف صورها بقيت على ما كانت
عليه قطعا انتهى **واما** ارباب النجوم فهم فرق ثلاث الفرقة الاولى
تزعم ان الكواكب السبعة موثرة على جهة الاستقلال الفرقة الثانية
زعموا ان الباري تعالى خلقها على طبائع تقتضي ذلك قال امام الحرمين والكلام على هاتين

كافة القوابل ان ما يجري في عالم العناصر من آثار العوالم العلوية انما يجري عند ثبوت ضرب من
التناسب بين اشكال علوية واشكال ارضية ولا يثبت دون تناسب وقال
ابطال الشمس على مذهبهم هي التي تنقل آثار ما يجري في العوالم العلوية الى عالم
الكون والفساد ولو افضت حالا انا نتراءى لنا بتلك العوالم والشمس واسقطنا بين
ما يجري في العالم العلوي وبين ما يجري في عالم الكون والفساد فلو هذا امل جميعهم
وعليه ابتنا قواعدهم ولو جاز ان تنقل الشمس اثر العالمنا من الانجم التي معها
لنقلته الى عالم الزهرة وعطارد والقمر وكل ذلك ممتنع وما لا يتأثر بنفسه لا يؤدي
اثر افعال غيره الى غيره ومما يدل ان تقول ان الشمس في عالمنا من الآثار ليس من الانجم
بل الحلوا ان يحكموا بان النجوم حينئذ ممتازة واثارها في اختيارها وتنقضوا
بانها تنقض هذه الاشياء ابدا بسبب اقتضاء الطبيعة موجباتها في زعمكم
فان قلتم ممتازة فمقالة منزلة بالكلية اصولكم انكم قلتم لا يفعل الا بالارادة وآثار
لا اختيارية لا تثبت الا عند اتصالات وانتقالات والبعد وحالات مخصوصة
ست من الجاهلية نشاهد او من اشير الكمال عندهم ثبوت بناء على ما نحسه باختيارنا
من غير ان نتعاطى البانية نتعاطى مستبشر وملاذات ويستحيل ان يثبت هنا
في الشرف الى الحمار في العرض وكيف يستقيم على مقتضى قواعدهم ومضطرب
عقايدهم ثبوت افعال اختيارية للجواهر في العالم العلوي ومن اصلهم ان الوجود
لا وليس له فعل اختيار وانما يوجب بطريق العلة فاذا كان هذا قولهم في
طبائع العالم نفيه منهم وحزرا من الوقيعة فيهم فكيف يستقيم لهم اثباته لا فعل
لا اختيارية للانجم ومما يوضح فساد هذا القول ان من اصلهم ان لا اشكال الفلكية
تنقض حكمها لا محالة ومن ثبت على الاختيار هو الذي يجوز تخلف التعلق بعد ما
عن ثبوته ولو جاز القضاء بان آثار النجوم اختيارية لجاز الحكم بذلك في مسببها

وجميعها

وجزئياته من اين هي وكل ذلك غير مناقض لاصولهم ولا معنى للاطالة في هذا القسم
مع العلم بانه لا يفضي الى امر يعتد به في التحقيق بزعمهم ثم ان اردنا ان
ننبه على بطلان قولهم ونظهر حججها مستقصيا فيها واقمنا الادلة على حدوثها ثم رتبنا
على حدوثها استحالة كون الحادث قديما وقد سبق ذلك مستقصى وان قالوا
فانا نظرنا في الطبع وانه مسخر لمدبر النجوم ومناظرها ومطارح اشعتها
وهو حقيقة افلاكها قلنا قد تقرر من اصلكم ان الانجم والافلاك المتناسبة
في المواد انما تفعله بصورها والحكم عندكم ان الحاسة للصورة وهي الفعالة
دون المواد الهيولانية والعالم السفلي لا يناسب العلوي فانه يقبل الانحلال
ويقبل الاستحالة من حال الى حال وعالم العلوي عندهم يستحيل ان يحول و
يزول عن صورته وخاصيته فاذا تلك الصور لا تناسب عالمنا ولا تناسبه اثاره
ومن مقتضى اصلكم ان نظام هذا العالم لهو به مما يوفق الفلك ثم لو استقرت العنا
صر على مراكزها لم يتوصل بعضها الى بعض ولا تجاور دون الطويلة لما تركبت المر
كبات ولا يشك ان الجواهر في العالم العلوي لا تجاور عالمنا فاذا لم تناسبه ولم تجاوره
استحال على موجب اصلكم ان تؤثر فيه ولا مخلص لهم من ذلك والذي يقطع دابرهم
انهم نفوا كون الموجود الاول موجبا للافلاك والجواهر فيها من حيث زعموا انه
لا يناسبها وانه البسيط الفرد من كل جهة فاذا كان الموجود الاول لا يوجب
الافلاك لانتفاء التناسب وكذلك الانجم لا تناسب عالمنا فيجب ان لا
تؤثر فيه وهذه الطريقة لا ينفع لهم معتصما انتهى قال الشيخ شهاب الدين
والرد عليهم بعد اقامة الدليل على حدوثها وافولها وتسخيرها براءة الفرقة الرد على
الفرقة الاولى من باب الطبائع الفرقة الثالثة تزعم ان الله تعالى هو المؤثر
وانما وجود الاشياء بمقارنة احوال الطبائع على الاثار المعينة والرد على هولاء بالفرق

الشرعية لا بالعقل فان الشرع منع من اطلاق ذلك لما فيه من ايهام التاثير ومن روى زيد
ابن خالد الجهني قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية على اثر
سماء من الليل فلما انصرف عن صلاته قال اتدرون ماذا قال ربكم قلنا الله ورسوله اعلم
قال يقول الله تعالى اصبح من عبادي مومن بي وكافر بالكوكب وكافر بي ومومن بالكوكب فمن
قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مومن بي وكافر بالكوكب ومن قال مطرنا بنوء كذا
فهو كافر بي مومن بالكوكب ومن اطلق ذلك ولم يرد التاثير فاطلاق الكفر كقوله عليه الصلاة
والسلام من ترك الصلاة فقد كفر يعني انه قد شارك الكفار في خاصية تختص لهم
والغرض من ذكر هذا الفرع ابطال ما تخيله من زعم سوى الله تعالى واسنادنا ذاك
الممكنات كلها الى الله تعالى خلقا واختراعا وتاثيرا كما تفرد بذلك سبحانه وتعالى فعال
لما يريد الخلق والامر تبارك الله رب العالمين ويبطل ما ذهب اليه المعتزلة من ان
العبد يستقل بفعله ويوقعه على خلاف مراد الله تعالى والله اعلم

باب في القول في صفات المعاني والمعنوية

اعلموا ارشدنا الله واياكم ان البارئ تعالى قادر بقدرة ومريد بارادة وعالم بعلم
وحي بحياة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام والمعتزلة نفوا صفات
المعاني وقالوا بثبوت المعنوية دون المعاني والفلاسفة انكروا صفات الباري تعالى
كلها ولا يصفونه عندهم الا بسلب كتسميتهم له عاقلا للذاته ومعناه عندهم
تجرده عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدا وصانعا او بمركبة من سلب
واضافة كتسميتهم له جوادا ومعناه يعطي من غير غرض قالوا لو وجدت الصفات
لزم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولان بعضها مشروط
بالبعض كالحياة التي هي شرط في القدرة والارادة وسائر الصفات والمشروط
مفتقر الى الشرط ونلتزمه فيه العقل ولا افتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن

على

على الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتعدد مع واجب الوجود محال ⁂
والجواب ان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر يفتقر الى الغير في الوجود
فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية
عن المقتضي بالاطلاق ومن حيثيتهم غنيتها بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين
على الآخر وذلك مذهبنا وهو الذي قامت عليه البراهين لا انها لا تنطلق لفكاك الا
فتقار كما يوهم فان قلتم ان هذا التوقف في الوجود لعله والوجود الذي سميتموه
انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود ويستلزم الامكان فان الامكان انما يتحقق
بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع
احدهما فلا امكان ولا احتياج ومن يفهم نحو هذا ⁂ ثم قالوا على سبيل الالزام
لخصومهم من الاشعرية والمعتزلة فقالوا نسبة الصدور عن الذات كنسبة الارادة
والقدرة او القادرية فان الارادة عندكم واحدة في ذاتها عامة التعلق وكذلك
القدرة والقادرية فنسبتها الى الايجاد والتخصيص الى سائر الممكنات نسبة
واحدة فكيف تخصصت الممكنات في الجهات المتباينة وكيف تخصص بعضها
بالوقوع دون بعض فان قلتم بصفة اخرى عاد الكلام في تلك الصفة وان كانت
عامة التعلق فكيف تخصص البعض به دون البعض وان كانت خاصة التعلق
فما الموجب لاختصاصها ⁂ ثم قالوا انتم معاشر الاشعرية رددتم معنى كونه
حكيما الى كونه تعالى عالما قادرا مريدا او رد الحكيم الى كونه عالما الى انه غير مغلوب ولا
مستكره ورده ابو الحسين الى كونه عالما قادرا على رأي والى كونه قادرا على رأي
والى كونه عالما على رأي وكذلك نحن رددنا الصفات الى كونه ذاتا واجب الوجود
عالما جلالا وكمالا تصدر عنه الوجودات سبحانه وتعالى على احسن نظام واتقن
احكام ⁂ والجواب ان ما ذكروه من اسناد الكائنات على الوجه الذي ادعاه

ذكره تقدم وتقدم جوابه ان اعتلالهم في ذلك غير صحيح وامّا ما ذكره من الحكيم
وانه يرجع الى الصفات فلا مستروح لهم فيه كان اللفظ بحسب اللغة ومعناه فلن
يكون معيدا وقد يكون مفيدا ولم يقل ان ماهية العلم والقدرة والارادة ترجع الى
امر واحد وصفة واحدة وانّما ما صار اليه النظّام وابو الحسين فنحن نساعدهم على فساده
والزمنا الجواب عنه واما حديث الارادة فسيأتي فيه ان الجواب تقدم عنه في
شبههم التي استدلوا بها على قدم العالم والكلام مع الفلاسفة تقدم منه كثير
فانظره ويبقى لهم بعض الشبه وسنبسطها عند الكلام مع المعتزلة واعلم
ان اصحابنا احتجوا على اثبات الصفات بالجمع بين الغائب والشاهد على ما سنذكره الآن
اعلم اولا ان المتكلمين على من يقدح في ثبوت الاحوال كالقاضي ومن وافقه
ومن ينفيه كالاشعري ومن وافقه فالذين يقولون بالحال يعبرون بقولهم
حيّ بحياة عالم بعلم الى آخرها فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي العلم
والقدرة الى آخرها واحوالا ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو
معقول الاتصاف ويعبر بعضهم عن تلك الاحوال بالعالمية والقادرية والنافي يجحده
الحال بالوجود بل بالثبوت ومن ينفي الحال فعبارته ان يقول عالم وله علم قادر وله
قدرة وكذلك بقية الصفات ويعني كونه عالما بنفس اختصاصه بالعلم وليس
في المعقول موجود وثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات فان عبر عن
الموصوف قال ذات وان عبر عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى
قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث وقالت المعتزلة انه
قادر بنفسه حي بنفسه عالم بنفسه فاثبتوا المشتق دون المشتق منه وبعضهم
يقول بنفسه وبعضهم امتنع من ذلك والاول لما فيه من التعليل الذي في الوجوب
واثبتوا لله ارادة حادثة لا في محل واثبتوا الكلام مخلوقا والزمهم الاصحاب

ان تكون

ان تكون ذاته قديمة فلما لم تثبت خاصية الصفات للذات لان معنى القدم نفي الا
بتداء والانتهاء فاذا كانت الذات لا ينتهي بها ذلك كانت قديمة وذلك محال لان الذات
لا تكون معنى لانه قلب الحقائق لان المعنى ما يقوم بالغير والذات غنية عن ذلك
ولانه يكون الموجود ان ما كان وجودا واحدا ولان القديمة مثلا تضاد العجز والذات
لا تضاد ولانه اذا كانت الذات هي الصفات لزم المتعلق وعدمه ومضادة الجهل
مثلا وعدمه والتعلق بالواجب والمستحيل وعدمه والتعلق بالموجود بعضه والعدم
واصل هذا الشيء في هذه المسئلة انه لا يجوز ثبوت خاصيتين متنافيتين لمعنى واحد كسواد
وحلاوة فان خاصية السواد السوادية وخاصية الحلاوة الحلاوية فلا يجوز
ان يكون السواد نفسه حلاوة لانه يضاد ولا يضاد لان السواد يضاد البياض ولا
يضاد الحلاوة وان يكون الموجودان وجودا واحدا فكذلك يمتنع في القديم كما قررنا
قسم ان المعتزلة وافقوا على ان نعت العالم في الشاهد القادر انه عالم بعلم وقادر بقدرة
فالزمهم اصحابنا القول به في الغائب ومرادهم بالغائب ما لم نعلمه وبالشاهد
ما علمناه ومن يعنون بالشاهد احكام الحوادث وبالغائب احكام البارئ والجمع بين
الغائب والشاهد يحتاج الى جامع وربما ادى الى التشبيه والتعطيل فان الحشوية
جمعوا بين الغائب والشاهد بغير جامع فاداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا
ما راينا موجودا ولا عقلناه الا في جهة والبارئ موجود فهو في جهة وحيث قالوا
ما وجدنا متكلما الا بحرف وصوت والبارئ متكلم فيكون متكلما بحرف وصوت فجمعوا
بين الغائب والشاهد بغير جامع وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه
على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا الصنع وقالوا ما راينا زرعا الا من بزر ولا بزرا الا
من زرع فاداهم ذلك الى تعطيل الصنع عن الصانع واذا كان لا بد من جامع فالجوامع
اربعة الاول الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق

قف على موجود واحد لا يجمع من جامع والجوامع اربعة

وحده حيوان ناطق فيكون انسانا وهذا اعم من ان يعني الحد فيقول حقيقة العالم من
له علم والباري تعالى عالم فله علم والرسم ثبوت الشيء بدون حقيقته. الثاني
الجمع بالعلة كقولهم المتحرك متحرك بمعنى فيه حركة وحد المتحرك ما قامت به حركة فيقولون في الباري
العالمية تستدعي علما والباري عالم فلعالميته علم ورسم العالم وجود العلم بدون علته
ولو جاز ذلك لجاز ثبوت العلة من غير معلول لان التلازم بينهما ثابت من الطرفين
الثالث الجمع بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث ونقول بالنسبة
الى الصفات الاحكام شاهدا يدل على علم الفاعل والباري محكم متقن افعاله فله علم
ولا يلزم وجود الدليل من غير مدلول ويجوز الاول الرابع الجمع بالشرط كقولك وجود
العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا ونقول في الجمع بالشرط الباري فاعل
بالاختيار والفاعل بالاختيار هو الذي له ان يفعل الشيء بحيث يريد ايجاده او
اعدامه وذلك مشروط بالعلم فله علم ووجه حصر هذه الجوامع ان كل جامع متفق
عليه او مختلف فيه لا يخلو ان يذكر في جمعه امر واحد او اكثر فان كان الذي ذكر فيه
امرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان اكثر فاما ان يكون بينهما ارتباط او لا فان
لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الاخر وان كان بينهما ارتباط فان كان
من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر ومن نفيه نفيه فهو الجمع بالعلة
وان كان الارتباط من جهة واحدة فان كان من جهة الثبوت فهو الجمع بالدليل فانه
يلزم من ثبوته ثبوت المدلول ولا يلزم من نفيه نفيه وان كان الارتباط من جهة النفي
فهو الجمع بالشرط فانه يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود الـ
المشروط فائدة شرط الجمع بين الغائب مساواة الحكمين والعلم الذي يزعمونه
فيما يخالف العلم شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي
الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له واذا اختلفا في الحقيقة لم يكن قياسهم

اصله

احدهما بالاخر واجاب الاشعرية بان الجمع بينهما في جهة واحدة
عامة الاختلاف فيه وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار احدهما
بالاخر لمنع الجمع بينهما في الشركة وقد ثبت ان الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشا
هد قالوا انما عللنا هذه الصفات في الشاهد لجوازها والباري مستغن في وجوده
عن مقتض وصفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغني بنفسه عن المقتضي ولهذا
لما كان وجود الجواهر وسائر الصفات الممكنات افتقر الى المؤثر ولما كان وجوده تعالى
واجبا استغنى عن المؤثر واجاب الاشعرية بانا لا نعني بالتعليل التا
ثير والافادة فيلزم ما ذكرتم وانما نعني ترتيب احد الامرين على الاخر وتلازمهما نفيا واثبا
تا فنستدل بثبوت احدهما على ثبوت الاخر وبنفيه على نفيه واذا لم نحكم اثبات
الشاهد فالدليل ومن احد الطرفين فيلزم الجمع بالتلازم بين الطرفين بطريق الاولى
ولم يبق طائفة من المعتزلة الى ان الباري تعالى مريد لنفسه كما قالوا انه عالم قادر
لنفسه بل ذهبوا الى كونه مريدا الى السلب واضافة ارادة وذهب الى ارادة حادثة وقال بعضهم
امام الحرمين القول بالعكس وهو انه تعالى مريد لنفسه وعالم بعلم حادث قال
بان قالوا لو كان الباري مريدا لنفسه لكان مريدا لكل مراد كما انه لما كان عالما
لنفسه كان عالما بكل المعلومات ومن مذهبهم خروج بعض المراد اتفاقا عن ارادة الله
تعالى وانه لا يريد الشر والفواحش قلت هذا باطل عليكم في مستنقعهم بكون
الباري تعالى قادرا وان ذلك من صفات النفس عندكم ثم تخصيص كون الباري تعالى قادرا
على زعمكم ببعض المقدورات وانما تنفي تعالى بالاقتدار على مقدورات العباد بعض
خصصتم تعلق القادرية ولم ينفع انها من صفات النفس وكل صفة في الحادثات
من علم وقدرة وارادة تختص بمتعلق واحد مع ان تعلقها لنفسها ولم يعم وقد
صرحت نصوص الكتاب باثبات الصفات قال تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه

وقال تعالى أنزله بعلمه وقال تعالى إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين والقوة هي القدرة
بالتعلق الحسي من النهي قال الشيخ ثم في الورقة شرح العالم اعلم أن العقلاء
قد اختلفوا في هذه المسألة اختلافا كثيرا أما الفلاسفة فقد علمت أنهم لا يثبتون
له صفة ثبوتية لا نفسية ولا معنوية وإنما يردون الصفات إلى مجرد سلب أو إضافة
أو مركب منهما والمعتزلة قد علمت قالوا وقال أبو هاشم منهم له حال نفسية هي الأخص
وصفه توجب كونه عالما قادرا حيا وهي أحوال واجبة تخالف المعتزلة في تعليل
الواجب وخالفهم في إثبات أخص صفة القديم وخالف المتكلمين في إثبات العلة حالا
وهم لا يعللون إلا بالأمور الوجودية وأثبت للعلة الواحدة معلولات وهم
يأبون ذلك وقالوا في السمع والبصر إنهما يرجعان إلى العلم وبعضهم يرد
إلى أنه تعالى لا إرادة له وأما كونه مريدا فباختيارنا أو يقول إنه مريد بنفسه وقال قوم
يفسره بسلب القدرة والكعبي يرده إلى أنه فاعل أو آمر والبغداديون قالوا إنه
مريد بإرادة حادثة لا في محل وأنه يتكلم بنوع الكلام النفسي فأثبتوا له كلاما أحدثه تا
يخلقه في جماد يكون متكلما به والحاصل أن الجميع متفقون على نفي صفة أزلية
موجودة لله تعالى وعلى ثبوت العالمية ولا علم والقادرية ولا قدرة والحيية ولا حياة
ولا يثبتون لله صفة وجودية أزلية ولا يصفون بأنه صفة موجودة فلا تقوم به
كالإرادة والكراهة عند البغداديين والعلم عند جهم وهشام والكلام عند الجميع
حادثة وأما الكرامية فعندهم أن الصفات موجودة قائمة بذات الله تعالى وقالوا
لا يمتنع قيام الحوادث بذاته وأما الحشوية فأثبتوا هذه الصفات لله موجودة
وزادوا أن صفة الكلام حروف وأصوات قديمة ومن شبه المعتزلة أن قالوا
لا شيء يشارك في أخص صفة للاشتراك في الأعم وأخص وصف العلم الحادث تعلقه
بالمعلوم المعين فلو كان له علم متعلق بعين ما تعلق به العلم الحادث لزم تماثلهما في

الأخص

القدم والحدوث قلنا هذا ينتقض بالوجود فانه مشترك متواطئ ووجود الباري
قديم ووجودنا حادث وهذا لازم للمعتزلة لانهم يقولون انه زائد مشترك ويلزمهم ايضا
ما الزمونا في العالمية التي اثبتوها فان عالميتنا اذا تعلقت بالمعلوم المعين تعلقت
عالميته بذلك فيلزمهم عين ما الزمونا وحل الشبهة ان الاشتراك في الاخص انما
يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لانا نعقل الوجود
ثم نطلب البرهان على قدمه او حدوثه وسواء كانا امرين لماهية لا يفارقانها فان قالوا
لو كان له علم وقدرة لم يكن ذلك الا قديما واخص وصف الباري القدم والاشتراك في
الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيلزم تعدد الالاه قلنا جوابه ما مر انا
لا نسلم ان الاخص وصف الباري القدم كيف وهو سلبي والباري موجود واخص
وصف الوجود لا يكون عدميا فان الشيء لا يتقوم بنقيضه فان قالوا لو وجدت لكانت
اشياء فان كل شيئين غيران وقد قام الاجماع على ان القديم واحد قلنا جوابه
احدهما بان الاجماع على ان الاله واحد وذلك انما هو مبني على ان الموصوف بهذه
الصفات هو الاله الواحد وقولهم كل شيئين غيران مجرد اصطلاح وتلقيب لا تنبني
عليه الحقائق ثم قولهم انا عللنا الاحكام في الشاهد بجوازها فلا نعللها في
حق الغائب لوجوبها الزام منهم لعكس الدليل وهو غير لازم وابطال العكس العلة وهو
لازم وذلك ان الجواز دليل التعليل فلا يلزم من نفيه في حق الواجب نفي التعليل
والمعاني علة للمعنوية والعلة يلزم من نفيها نفي المعلول ولهذا قالوا الا انهم
اثبتوا المعلولات وهي الاحوال دون العلل التي هي المعاني الموجبة لها.
وقد اخبر بعض كتبه هنا ان جماعة زعموا انه ممن اهلكه الله كان يدعو
الناس الى مذهبه الباطل وجواز ان الله عالم بلا علم قادر بلا قدرة ونكران سائر
الصفات مع امور كثيرة وبينما هو كذلك يدعو الناس اذ جاءه اعرابي

قف على ما هنا

ووفقه حتى سمع مقالته فارشده الله تعالى الى ابطال هذا المذهب وانشا يقول رر

الا ان جهما كافر بان كفره • ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد جن جهم اذ يسمي الهه • سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضى • لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
اترضيك ان لو قال يا جهم قائل • ابوك امرؤ حر خطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهي بلا بها • طويل بلا طول قصير بلا قصر
حكيم بلا حكم وفي بلا وفا • فبالعقل موصوف وبالجهل مشتهر
جواد بلا جود قوي بلا قوى • كبير بلا كبر صغير بلا صغر
امدحا تراه ام هجاء وسبة • وهزؤا كفاك الله يا احمق البشر
فانك شيطان بعثت لامة • مصيرهم عما قريب الى سقر

قال رحمه الله فعرفه مذهب اهل السنة والجماعة واراه بطلان مذهبه فرجع كثير من الناس ببركة ايمانه وكان عبد الله بن المبارك رحمه الله يقول ان الله تعالى بعث الامام الابي رحمة لاوانه فيجب على كل مسلم ان يعلم معنى هذه الابيات اولا وغيرها انتهى

فصل في الدليل على ثبوت صفات المعاني والمعنوية الدليل على ثبوت كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا الا لبطلنا فيما تقدم التاثير بطريق العلة والطبع تعين انه تعالى فاعل بالاختيار والاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهو معنى القدرة والارادة ثم القصد الذي هو معنى الارادة مشروط بالعلم ولا يكون مع الجهل او الظن او الشك او الوهم لئلا يكون الامر على خلاف المظنون فيعني غير الظن اخرى والظن وما ذكر معه نحقق عن الله تعالى لما فيه من احتمال النقيض وهذه الصفات لا تكون الا في الحي فثبت انه حي والحياة شرط ولا يوجد المشروط بدون شرطه وهذه طريقة اهل الحق فيتبق

ودنسى

وقد تمسك المتكلمون بمسلكين اخرين في ذلك الاول ما اعتمده المعتزلة ووافقهم بعض
الاصحاب عليه وهو اعتبار الغائب بالشاهد بيانه انه لما ثبت كونه قادرا بدليل
فانا علمنا ان الافعال الجائزة تفتقر الى مرجح واذا كان كذلك وجب ان يكون الصانع قادرا
لان من الاحياء من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر عليه وقد حصرنا جملة الصفات التي
فلم نجد ما يصلح للايجاد الا كونه قادرا وكونه قادرا او العلة الجملية حكمهما ثابت
في الشاهد وكذا ما دققناه الا بفعل الاحكام والاتقان وسبرنا ما لاجله صح ذلك
فلم نجد الا كونه عالما فقضينا به غائبا وكذا ايضا الاختصاص ببعض جهات الجواز
مع تساوي الجهات يستدعي مخصصا وسبرنا ما لاجله ذلك فلم نجد الا كونه مريدا
ثم لا يتصور وجود هذه الصفات الا بان يكون الموصوف بها حيا لامتناع اتصاف
الجماد بذلك فاثبتنا ذلك وهو ثابت لله غائبا واوردت المعطلة على المتمسك
بهذه الطريقة عامة الاشعرية سؤالين وعلى المعتزلة سؤالين وعلى الطريقين سؤالا
خامسا الاول قالوا ايها الاشعرية اذا نفيتم الحال وقلتم ان الاشياء متمايزة
بذواتها ووجودها فكيف يستقيم لكم الجمع بين الشاهد والغائب والثاني انكم
ما اثبتم في الشاهد فاعلا موجدا على الحقيقة فكيف تلحقون به الغائب وان اثبتم
فاعلا مكتسبا فكيف يستقيم لكم الجمع بين ما لا يتصور منه الايجاد وبين ما لا يتصور
منه الاكتساب واجابت الاشاعرة عن الاول بانا وان لم نثبت الحال فصفة
ثابتة لمعين متمايز المعلوم تنشعب الوجوه والاعتبارات العقلية فيمكننا الجمع بينهما
مع ذلك وعن الثاني بانا وان لم نثبت ابداعا وايجادا للعبد الا انا نحس من انفسنا
تيسرا وتاتيا وتمكنا من الفعل فبذلك الوجه امتازت حركة المختار عن حركة المرتعش
وهذا امر ضروري ثم وجه التاثير العقلي المعروف هو ايجاد او اكتساب نظر ثان
ونحن نجمع بينهما من هذا الوجه لا من الوجه الاول وما اورده على المعتزلة ان قالوا

لم اثبتم معاشر المعتزلة من اثبت منكم الحال لم يثبت للباري اثرا الا الوجود وهي
حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم والقادرية عندكم حال يكسب الوجود من الحال
حال وايضا اثبتم تاثير القدرة الحادثة في الايجاد وما اثبتم القدرة في الغائب
وانما اثبتم التاثير في الغائب للقادرية فما هو موثر في الشاهد لم يوثر في الغائب
وما يلزمنا الجواب عن هذه الشواهد فلا نطيل الكلام بها واوردوا على الفريقين
معا سؤالا انكم اعتمدتم على الاستدلال فيما عولتم عليه وقد علمتم ما فيه وانه لا يفيد
حكما قال العلامة ابن الفاكهاني رحمه الله اذا كنا نعول في اخر الاستدلال بعد
السبر والتقسيم الى دعوى الضرورة يعني ان هذه الحجة تدل بالضرورة فما بالنا
لا نعول في ذلك ابتداء فنقول اذا احاط اللبيب الذي علما ببدايع الصنع وعجايب
الخلق من سائر التي كانت على نظام وترتيب وسيارة الافلاك على نحو وتسيير ودخول
المركبات من التي كانت والتي كانت من جماد ونبات وحيوان وكل باتقان واحكام
عرف بنفسه ان الصانع عالم حكيم قادر مريد فمن انكر ذلك كان عن حكم العقل خارجا
وفي تيه الجهل والجحود ونشا لا يحتاج في ذلك الى اثبات دليل في الشاهد على حكمه ثم نطرده في الغا
يب بل الشاهد على الغائب ومرة وان الاستدلال منها في الضرورات فمن حيث
بعض وجهل من حيث يستنبط. والحاصل انه يقول ان الاحكام وما تعلق هذه
بالفعل المتقنة دليل على ان فاعله عالم بالضرورة لا انه يدعي انه عالم بالضرورة وكذلك
الصدور منه يدل على انه قادر بالضرورة والتخصيص منه يدل على انه مريد بالضرورة
ويستعمل ثبوت هذه الصفات تعلم الحي بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة
ومنها ما يدل بالنظر واذا ثبتت هذه الافعال على ان فاعلها عالم بها وجب هذه الصفات
ودل الدليل على ان لا فاعل الا الله فهو المطلوب ولا حاجة الى اعتبار غائب بشاهد
واورد على هذه الطريقة اعني طريقة الاحكام ان قيل لم تعنون بكون الفعل

محكما

فكما تقولون أتعنون بذلك أنه موافق للمصلحة والمنفعة أو أنه مستحسن في العرف
أو أمرا ثالثا فإن أردتم الأول أتريدون أنه مصلحة ومنفعة من كل وجه أو من بعض
الوجوه فإن أردتم الأول فممنوع وإن أردتم الثاني وهو أنه مصلحة من وجه ومنفعة من
وجه فلا نسلم دلالة ذلك على العلم فإن فعل الساهي والغافل والنائم ومن لا تمييز له
قد يتفق على مثل ذلك مع أنهم غير عالمين بأفعالهم وإن عنيتم بالإحكام كونه
مستحسنا فإنه إن أردتم أنه مستحسن من كل وجه فممنوع وإن أردتم من بعض
الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم فإن فعل الجاهل قد يتفق على ذلك وإن أردتم
معنى ثالثا فلا بد من إفادة تصوره لنحكم عليه وأيضا إن الجاهل قد يتفق منه الفعل
المحكم مرة وما يدل على علمه فإذا جاز وجوده منه مرة من غير دلالة جاز ثانيا وثالثا
ورابعا فإن الأشياء المتماثلة حكمها واحد وحينئذ لا يبقى له دلالة على العلم وأيضا
النقض بما نشاهده من النحل بعينه الذي يبني البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع
مثلها إلا المهندسون وذلك كثير في أفعال الحيوانات مع أنها ليست عالمة
قلت أجاب ___ الأصحاب عن السؤال الأول بأنا نعني بالإحكام في العالم ما فيه من الترتيب
العجيب والتأليف اللطيف الغريب ووضع كل شيء منه على حكمة وتكامل ما بين
تكاملهم وهو أن يكون بحيث ما يحتاج إليه في تأديته مقصوده وجميع الإحكام
معلوم بالضرورة وهو معلوم للعقلاء في كل الصنائع كالكتابة والبناء وغيرهما
فإن من شاهد خطا قد استقامت سطوره وطابقت صعوده حروفه ولم يشتبه
رآه نوعه واستوى في كتابه وتطلق أنفاسه واستوت نسبته وتنازع في كون
كاتبه عالما بالكتابة كان معاندا ولهذا جاحدا وكذا إذا نظر في خلق الإنسان
والسموات والأرض كما أرشدنا إليه تعالى بقوله أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف
بنيناها وزيناها وما لها من فروج وقال والشمس والقمر بحسبان وقال والقمر قدرناه

هنا وجد مضروبا كذا بالأصل
هكذا وجد بالأصل المنتسخ منه

منازل وكذا اذا نظر الى ما في الانسان من عجائب الصنع والترتيب على ما بين في علم
التشريح ومنافع الاعضاء وما يشتمل عليه من اللطائف الظاهرة والباطنة مما يطول
ذكره وبالاشارة يكتفي اللبيب وقول المؤلف الجهمية في تضعيف دلالة الاحكام لا تغني
للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة
والاختصاص للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعا مختارا
والاختيار دليل كونه عالما لا يستر كذلك بل يرجع الى الاختصاص باكوان وكيفيات خاصة
وضروبا من الصفات والاعراض على نظام وكل شيء عنده بمقدار فثم دلالة التعين للاحكام
من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان منتجا لما يتبع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة
الاحكام اوضح لانه يدل على العلم بالقدرة والاختيار يدل عليه بالنظر ونقرره
ان نقول الباري تعالى فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار فهو عالم بحقيقة فعله بيان
الصغرى تقدم وهو ابطال العلة والطبيعة ودليل الكبرى ان الفاعل بالاختيار
هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والمشيئة التي هي القصد لشيء فرع العلم بالمقصود
اليه كما تقدم ووجود المشروط بدون شرطه محال فثبت ان الباري تعالى عالم
والجواب عن قولهم الجاهل يوجد منه الفعل المحكم وما يدل على علمه وكذا من ثبت ان هذا
نقض بقول القائل اذا لم يعتبر في الحكم الواحد العلم فلا يعتبر في الجماعة واذا لم
يرو القليل من الماء لم يرو الكثير واذا لم تستقل المقدمة الواحدة بالنتيجة لم تستقل
المقدمتان والنقوض في ذلك كثيرة باعتبار الحس والعادة والعقل واما النقض
بما تفعله النحل فنقول ان هو الا بالهام كما اشار اليه تعالى بقوله واوحى ربك الى النحل
الاية اي الهمها والاية في خرق العادة فيها كما في النملة الخاطبة لسليمان
والله على كل شيء قدير او خلق العلم لها بذلك اذ لا دليل على عدم ذلك فيها كيف
ومعتقدنا ان الله تعالى خالق كل شيء وان الافعال التي يتصف بها العقلاء كلها

منسوبة

منسوبة اليه تع خلقا واختراعا وان نسب بعضها الى بعض من تسبب به كسبا
تنبيه مذهب اهل الحق وهم جمهور الاشعرية ان الله تع
عالم على الحقيقة وله علم كما تقدم قديم متعلق بجميع المعلومات على الاحاطة والتفصيل
وهو مع احاطته واحد في نفسه والكثرة في التعلقات والتعلقات والمخالف
لهم في هذا فرق . الفرقة الاولى قدماء الفلاسفة انكروا علم الله تعالى وعندهم
انه لا يحتاج في تاثيره الى شعور بتاثيره كاقتضاء تاثير الشمس للاضاءة عن شيء
يعتقدون انه علة لذلك وتقدم الرد عليهم انه فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار
لا بد ان يعلم ما يفعله من العلم به وذهب المتاخرون منهم الى انه عالم بالكليات دون الجزئيات
لاعتقادهم ان الجزئيات متغيرة وتغيرها يوجب تغير العلم وذلك يوجب التغير
على الواجب لذاته ولان معنى العلم بالجزئي انطباع صورها وامثالها في النفس
والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا في المركب والواجب لذاته ليس مركبا وقولهم
انه عالم بالكليات يرجع الى ان معناه يعلم ذاته التي هي مبدا لجميع الكائنات فعلمه
بما هو مبدا الوجه لا ان الممكنات بخصوصياتها معلومة له وبشهادة كونه عالما
بذاته بان ذاته غير محجوبة عنه لان الحجاب هو المادة وعلايقها ولا مادة لذاته وقد اقمنا
الدليل على انه فاعل بالاختيار وبينا ان لا فاعل الحقيقة بوجه من الامكان وكله
من اثر الاختيار ولا يصح ذلك الا مع كونه فاعلا عالما بها وسيتبين ان تغير
المعلوم في نفسه لا يقتضي تغيرا في العلم الازلي فانه تعالى يعلم احوال الممكن
في ازله على ما هو عليه وعلى ما يكون في كل وقت فلا يتجدد شيء في العلم والواقع
مطابق لما علمه ورد العلم بالشيء الى انطباع الصورة محال لان العلم كما يتعلق بالموجود
يتعلق بالمعدوم والشاهد والغائب ولا صورة للمعدوم الفرقة الثانية
من المعتزلة قالوا انه عالم على الحقيقة لكنهم نفوا العلم ومن تقدم رده وخالفهم

اعني وتحسين قولهم انه عالم بالكليات على ما يفهم

ابو هاشم كما انفرد والثالث منهم ان اخص وصف الشيء حال وهي عنده تقتضي كونه عالما
حيا قادرا والرابع ان تكون الحال موجبة حالا لان العلة تقتضي معلولها لصفة نفسها
فلو اقتضت حالا معلولة بها لزم ان تكون الحال الواحدة وتكون ذاتا لا حالا
الفرقة الثالثة ذهب جهم بن صفوان وهشام الى اثبات علوم حادثة لله تعالى
بعدد المعلومات المتجددة كلها لا في محل وتمسك باحكام منها انه لا نعلم معنا عالما انه
تعالى ازلي عالم بذاته وصفاته والذوات التي لا تتغير وما سيكون فلا والعلم بالكا
ين مغاير للعلم بما سيكون لان العلم بما سيكون يقتضي عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه
يستلزم كونه موجودا فلو كان عينه لزم ان يكون ذاته تعلق بالشيء على خلاف ما هو به.
وهذه الطائفة باطلة من اوجه منها اولا انه لو استغنى علمه في وجوده عن محل
يقوم به لاستغنى كل معنى وذلك قلب الحقائق وربما جامع الثاني انه لا فرق بين
تجدد الاحكام الحادثة على الذات وبين تجدد المعاني في استلزام حدوث ما اتصفت
به لان الاحكام حادثة كما ان المعاني حادثة والقابل للحوادث اما يقبلها لنفسه
او لازم نفسه وربما تسلسل وما قبل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو من الحوادث حادث
الثالث ان العلم الحادث يحتاج في وجوده الى تقدم علم عليه اذ الفاعل بالاختيار
لا بد ان يكون له علم بما يختاره سابق على ايجاده فان كان العلم الذي هو شرط حصوله
نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره لزم الدور او التسلسل وهذا جار
في كل صفة يتوقف الخلق والاختراع عليها اذا فرض حدوثها الرابع ان الحامل لهما
على ذلك زعمهما ان العلم بالمستقبل يلزم عدم المعلوم والعلم بالكائن الحالي يستلزم
وجود المعلوم وجوابهما ان ذلك العلم الحادث لا بد ان يتقدم وجوده على وجود ذلك
الحادث بزمان واذا كان كذلك فنسبته اليه نسبة استقبالية فالمحذور الذي
فرا منه لازم لهما الخامس انه اذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن

تناو

ثابت وقد سلمنا ان الباري تعالى في ازله عالم بما سيكون بمعنى الكون حين يتعلق علمه بما
سيكون ادا فان قيل يلزم ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه على
زعمكما وان لم يقل لزم عدم القدم. المسألة السادسة وفيه كشف الغطاء عن منار
الشبهة ان نقول الباري تعالى في ازله يعلم وجود الشيء مضافا الى وقته المعين بعلمه
مضافا الى محله المعين ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يقال يعلم عدمه
بعد وجوده فليس علمه مقيدا بالزمان بل علمه تعالى بايجاد الموجود مضافا الى الزمان
بالاضافة الى الزمان صفة للفعل لا ذاتي فليس علمه زمانيا فيوصف بالماضي والحاضر
والمستقبل وانما منشا هذا الغلط توجيه الاخبار عن ذلك التعلق المخصوص
بالقول اللفظي بان تقدم زمان الاخبار عنه على زمان وجود ذلك الفعل سمي الاخبار
مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا وان قارن سمي حالا بالماضي والمستقبل والحال
تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه لا لتعلق العلم بوجوده في الازل فالعلم
بشيء واحد بعينه فتبين من ذلك انا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس
في يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام العلم لنا من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة
لم يختلف قدومه اي تجدد علم بقدومه بل وقع ما علمناه فتعلق العلم بما سيكون والكائن
بشيء واحد وهو قدوم زيد في وقت كذا. الفرقة الرابعة قال ابو سهل
الصعلوكي من الاشعرية انه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا تتناهى على وجه
التفصيل بعلوم لا نهاية لها قديمة ورد عليه بانه قول بما لا نهاية له في الوجود
كالاول وبان القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما اثبات
علوم لا نهاية لها قديمة فمجمع على بطلانه وقد تكلم مذهب الذين نفوا الاولون وانظر
من هذه الفرقة الخامسة ذهب الامام فخر الدين الرازي الى ان الباري تعالى يعلم
ما وجد من الممكنات على وجه التفصيل ولم يعلم انه لا يوجد من الممكنات بل يعلم

يستدل عليه فلم يجمع للعلم الباري بين العلم بالتفصيل وعدم النهاية بل الذي يعلمه
على التفصيل متناه والذي لا يتناهى يستدل العلم عليه ولا يوصف بأنه معلوم على
التفصيل قال المقترح الذي ينبغي أن يحصل من رد العقول من البرهان من قال هو تعالى عالم بما
لا يتناهى على التفصيل فيه بهتنا عقله وعلمه تعالى إذا تعلق بما لا يتناهى يعني تعلقه
بما استأثر الله علمه من غير فرض تفصيل لآحاد مع نفي النهاية فإن الإجمال دخول
ما لا نهاية له في الوجود محيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم وإذا لا تحيط
العقل به فليقل ما أخر وما أنشأ قال الأبياري في قوله هذا محض دعوى لا دليل عليه
إذ لا يلزم من كون الوجود متناهي العدد كون المعلوم كذلك وما لزم التناهي في الوجود
لما حصر في الوجود والمعلوم ليس كذلك فهذا تحكم على عظيم وخالف أدلة العقول
وإجماع المسلمين قال الشيخ شرف الدين وغيره إن دليل القطع والتطبيق
يطرد في المعلومات إذا فرضنا لا تناهي بها حوادث لا نهاية لها ولا يتم له الآن
وهذا التي لأصحابنا أنهم يتمسكون بهذا الذي نقله لأصحابنا على وجه الإلزام للفلاسفة في
تمسكهم بها في امتناع جسم وبعد لا نهاية له فالزمهم الأصحاب في ذلك امتناع
حوادث لا أول لها واعتماد الأصحاب في امتناع حوادث لا أول لها على أن ما وجد
فيها كله لا يبقى من النقص والجمع بين عدم النهاية والانقضاء محال ولهذا لا يوجد
في معلومات الله تعالى ولو سلم له برهان القطع والتطبيق ولزوم تطرق الزيادة
والنقص فيما لا يتناهى لم يتم له في المعلومات لأنه يقال أن التطبيق إنما تقرر بفرض
انقطاع حركة حوادث وهو فرض ممكن لأنها كانت قبل حصول ذلك القطع كذلك
وفرض انقطاع بعض المعلومات عن علمه محال ولا برهان على انقطاعه ولأن المعلوم
من حيث الجملة مجمل من حيث التفصيل فما استدل عليه العلم غير معلوم من ذلك
الوجه فيلزم كونه مجهولا لأنه قديم ممتنع زواله فيستحيل الجهادة

قيل

فيلزم ان كل ممكن علم انه لا يقع لا يوصف بصحة ولا افترا على القاعدة ووجه
المازري الغزالي بقوله جهلت ولا متناهية آحاد البياضات والسوادات التي
لا تتناهى وكذا اشخاص كل نوع لا تتناهى من المعاني انما هي بالاضافة الى محل او
زمان وهي في العدم لا توصف بذلك فلا تميز لها ولا تعلق منها ولا كونها حقيقة عامة
وهذا معنى استرسال العلم على احاد التجنيس وهذا صعب فان الممكن الذي سلم
وجوده مضافا الى المكان والزمان لا بد ان يكون معلوما متميزا الخاص معين قبل
وجوده ليصح ايجاده مخصصا بذلك لان الايجاد للمخلوقات ثم قال وقوله انه في العدم لا تميز
له لا يصح لانه اذا كان لا يقصد اليه ولا يعرف تميزه ولا يتميز الا بعد وجوده فيدور
ولا يصح ايجاده ثم ما اشار اليه في الخارج ادراج العلم بالعدم وما تميزه
بالاضافة وهي تقديرية لنا وهي معلومة له تعالى قبل ذلك ولا ونقض
باستحالة وجوده وتمييزه عن شريك لنا ونفي بعضهم العلم بمعنى الصلاحية اي
انه صالح لان يعلم به ما يتجدد كما قال الشيخ وهو التجنيس الذي يلاشى بها عنه
من قصر المفتقر لا ان الصالح ان يعلم غير معلوم فيلزم الاتصاف بالجهل ق قال
الشيخ سنان ما حاصله رجوع التعميم في الصفات كلها الى الصلاحية ومعناه ان
الممكنات التي يصح ايجادها لا يقف العقل فيها الى غاية وكل ما وجد ووقع وقف على
هذه الصفات كان للعلم صلاحية لا به وللقدرة صلاحية الايجاد وللارادة
صلاحية تخصيصه قال وهذا معنى كون الصفات تتعلق بما لا نهاية له ق واعلم
ان لا تتعلق بالصلاحية في تعلق العلم بشيء ما يقع ان يعلمه الله تعالى مشكل
لان الصالح لان يعلم غير معلوم فيلزم الاتصاف بالجهل انتهى كلام الشيخ شرف الدين
على نقل ابن عرفة واقتصرت نقله منه لاختصاره ق وفي المقاصد منهم من انكر
كونه عالما بما لا يتناهى لان المعلومات يتطرق لها الزيادة والنقص فان بعضها

اقل من حبة وكل ما هو كذلك متناه وان المعلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره
فغيره خارج عنه وكل ما غيره خارج عنه متناه وان العلم بكل معلوم مغاير للعلم
بغيره بدليل انه يصح ان يعلم كون الشيء عالما مع غفلته عن كونه عالما بشيء اخر والعلوم غير
المجموع فلو كانت المعلومات غير متناهية كانت العلوم غير متناهية وهو محال والرد
الاول بمنع ذلك لانه تطرق الزيادة والنقص على التناهي والثاني بان التميز كل واحد
منها والثالث بان العلم واحد ونسبته غير متناهية والتعلقات فهي امور غير
متناهية والتغير في الصفات الحقيقية محال والجواب عنه في الاضافات فانه تعلق
موجود مع كل حادث وتغير تلك النعمة من بناء الكراهة واذا ثبت هذا فنقول
هذه التعلقات من باب النسب والاضافات فلا يمتنع وقوع التغير فيها وحسنا
الكلام انتهى ها هنا وهو مناسب للرد على الفلاسفة القائلين بان العلم بالجزئيات
يستلزم التغير وللرد على جهم لاكن ذكره هنا لبعض المناسبة قال المقترح
في شرح الاسماء العقلية ومن الاصحاب من رد جميع التعلقات الى الصلاحية كما في القدرة
ليتخلص من القول بتجدد التعلق وعنى انه لا يمتنع في العلم والارادة اذ يلزم منه عدم المعلوم
له اذا فرضت الصلاحية وكذا الارادة وهو محال فيهما بخلاف القدرة فان مختطها تأثير
وجود الفعل للقادر لا وجود المقدور ولا يخص من العلم تأثير بعلم بل بحسب انكشاف
المعلوم للذات وزوال المعارضة في هذا السؤال ان كل عدد من الاعداد متناه فلا يصح
القول فيهما بالاكثر والاقل لا بعدد واحد منهما اقل بحسب الماخذ نسبة ثلث
او ربع او غير ذلك فكيف يحكم باثبات الاكثرية في الشيء الا متناه هو ومن ذكر الرد عليه
فرع وقع هنا اشكال اورده وحيث ان نعبر بشرح احدهما عن الاخر
وهو انه يصح ان يعلم وما يصح ان يراد فان كان ينظر الى النوعية والجنسية فليس الحكم
بما لا يتناهى عليه وان كان ينظر الى العدد فلا يصح الحصار فكيف يحكم بزيادة حكم

عليه

عليه مجملا اصل الكلام ان آحاد الممكنات والمعلومات لا تتناهى فكل نوع من هذه
الانواع لا تتناهى آحاده فيضم بعضها الى بعض حتى يقال زادت فكما ان المستحيل يعلم
مع انه لا يحصل فاذا اضيف اليه واحد من الممكن لا يتغير ولا يزداد كذلك لا يحصل كثرة
بالضم فتامل ذلك ترشد وهذا الكلام وان ذكر في السؤال عن نوع اللاتناهي في
المتعلقات بالنسبة الى العلم والقدرة فكلامه ها هنا تقرير في برهان التطبيق فهو
مناسب للاكثر فيه ايضا لان هذه الشبهة هي شبهة اهل الحكمة قال المقترح في
الاسرار العقلية اعلموا ارشدكم الله ان الكلي في علم الله تعالى لا معنى له فيعقلون
معنى قولنا علم كلي ان الانسان مثلا يعلم شيئا خاصا فيكون المعلوم جزئيا او العلم به
جزئي ثم انه اذا نسب العقل ذلك المعلوم الى ما يماثله في الحقيقة سميت تلك
النسبة اليه معه امرا كليا اعني انه المشابه فاذا رجع الكلي الى نوع نسبة
ومطابقة بين الاشياء المشتبهة ثم انه في حقنا يتعقل بعد علم جزئي واحد ثم
يتعقل جزئيات تطابقه والتقريب في حقه تعالى محال اذ لا يصح القول بعدمه فبطل
ان يكون التقريب في حقنا معلوما عندكم فيبقوا الى انه عالم بجزئي بعينه ثم بجزئيات او
جزئيات متناهية كلها معلومة له فيستلزم قول من ادعى انه عالم بالكليات
من حيث هو معنى الكلي انتهى وقال ابن التلمساني العلم الجزئي هو ان يكون
معلوم متعلقه لا بعين الشركة فيه والكلي ان يكون متعلقه نوع من وقوع الشركة والعلم
التفصيلي العلم بالشيء من جميع وجوهه والكلي من بعض وجوهه انتهى

فصل ومن احكام العلم ان يكون قديما باقيا ولا شك ان الباري
حادثا لانه اذا لم يكن قديما كان حادثا وحينئذ حدوث الصفة يستلزم حدوث المو
صوف كما سبق ولا يستدل ان على حدوث العالم وايضا فانه اذا كان حادثا فلا يخلو من ضده
وهو الجهل قبل ثبوته لان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده فيلزم ان لا يتصف بالعلم فلا

توجد الكائنات وذلك باطل بالضرورة ولان العلم اذا كان حادثا احتاج في ايجاده الى
علم لاستحالة الفعل من غير علم وحينئذ اما ان يكون ذلك فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره لزم التسلسل وذلك كله محال ومن احكام عموم التعلق فلا
يخرج عن الله شيء كان ظاهرا او باطنا والدليل على ذلك امران احدهما ان التخصيص ان كان
لمخصص لزم حدوثه وقد تقدم برهان ابطاله وان كان لغير مخصص لزم التخصيص من
غير مخصص وهو محال والعلم انما يتعلق بالشيء وبالعروض لنفسه فيتعلق صفة نفسه
عليه محال لانه لا يفتقر الى مخصص ثانيهما انه يلزم عليه اجتماع الضدين لانه اذا
لم يتعلق بالبعض لزم قيام الجهل بذلك البعض به تعالى فيلزم اجتماع الضدين لان
القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وانما قلنا القابل للشيء لانه حي على ما تقدم
والحي يصح اتصافه بالصفات الحياتية ولان القابل ان لم يتصف به لا يقبله ولا بضده لزم
ارتفاع النقيضين وثبوت النقيضين ولعلنا نقرره بعد ان شاء الله واما
حديثه فنوضحها الى موضع غير هذا ان شاء الله تعالى **فصل**
والقدرة والارادة والحياة بالنسبة الى العدم والبقاء وعموم التعلق بالنسبة
للقدرة والارادة كالعلم حرفا بحرف واما سائر الصفات فيجب له تعالى السمع
والبصر والكلام اما دليل اتصافه تعالى بالسمع والبصر والكلام فلما حاجي
اثباتها من نفيها الاولى ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وضده
نقص وانه يستحيل عليه قال الشيخ شرف الدين وتقي الدين [illegible] ان
يقال انه تعالى حي لما تقدم وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات نعني به السمع
والبصر والكلام واضدادها امتناع اتصافه تعالى بذلك وجهة اتصاف لا حياة لها
بالحي اذ القبول هذه الصفات الحياة او امر يلازم الحياة واياما كان يلزم عليه
اتصاف كل حي بها واما القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولانه لو خلا عن الضد

في السمع والبصر والكلام

وعن

ومما يدل أن الأضداد لزم الخلو من النقيضين وهو ذلك الجمع بين النقيضين وذلك
كما تقول إن الضدين اللذين لا واسطة بينهما كالحركة والسكون مثلا والحياة والموت
فإذا خلا محل عن الحياة وخلا عن الموت ارتفع النقيضان وهما الحياة مثلا ونفيها لأن
الحياة قد ارتفعت بقولنا لا حياة ونقيضها قد ارتفع بقولنا لا موت لأنه ثبوت
للحياة الذي هو نقيض نفي الحياة فقد ارتفع لا حياة بقولنا لا موت وارتفعت الحياة
بقولنا لا حياة فقد ارتفع النقيضان وفي ذلك ثبوت النقيضين لأنه إذا كان لا حياة
ولا موت فقد اجتمع النقيضان لأن أحد النقيضين لا حياة ونقيضه ما تضمنه قولنا
لا موت فقد اجتمع الحياة ونفيها وذلك محال وإذا كانت الأضداد أكثر كالسواد
والبياض والصفرة مثلا فلا بد أن تنحصر في الوجود لأن ما في الوجود لا بد من
تعاقبه فإذا أخذ ثلاثة مثلا فثبوت واحد منها نفي الآخرين ونفي الآخرين يلزم
منه ثبوت واحد لا بعينه من الباقيين فإذا قلت مثلا لا سواد ولا أحمر لزم
ثبوت السواد ونفيه لأنك نفيته بقولك لا سواد وأثبته بقولك لا أحمر
وفي ذلك رفع النقيضين لأن قولك لا سواد نفي للسواد وقولك لا أحمر نفي
للا سواد لأنك رفعت أحد النقيضين بقولك لا سواد وهو السواد ورفعت
النقيض الآخر وهو لا سواد بقولك لا أحمر لأن قولك لا أحمر هو السواد
وهذه الصفات صفات كمال لأن العقلاء اتفقوا على ذلك وأضدادها نقص معلوم
بالضرورة ولا يجوز اتصافه بالنقص لأنه يحتاج إلى من يرفع عنه النقص وتقدم
الدليل لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها لكن اتصافه بأضدادها محال
لأنها نقائص وهي لا تليق به فيجب اتصافه بها وبيان الملازمة أن القابل للشيء لا
يخلو عنه أو عن ضده كما قررنا آنفا ودليل أنه قابل لها أنه حي وكل حي يقبل أن
يتصف بها لأنا وجدنا الحيوانات يتصفون بها فالحي إذا الحياة أو أثر بلازم الحياة

وإذا قبلها وجبت لاستحالة اتصافه بأضدادها وقد أورد الخصم عليها أسئلة
الأول أن حياته تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع
الأحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للكلام والسمع والبصر كون حياة الله
مصححة سلمناه لكن لم لا يجوز أن يقال حياته تعالى وإن صححت ذلك لكن ماهيته
غير قابلة لهما كما أن الحياة وإن صححت النفرة والشهوة لكن ماهيته غير قابلة لهما
كذلك ههنا سلمنا أن ذاته قابلة لها لكن لم لا يجوز أن يكون حصولها متوقفا
على شرط يمتنع تحققه في ذات الله تعالى سلمناه لكن لا نسلم خلو القابل للشيء
عنه وعن ضده وقد علمتم من خصومكم أنهم يجوزون خلو الجواهر عن بعض الأعراض
وأضدادها فلا يتصف بها سلمناه لكن ما المعنى بالنقص وإذا لم يكن النقص
محالا إلا بالإجماع توقفت الدلالة على السمع فلم تستقل عقلية محضة وأيضا ما تعنون
بقولكم لا يخلو عنه أو عن ضده إن أردتم بالنقص عدم الاتصاف بالصفة فلم قلتم عدم
اتصافه بها محال أو هو محل النزاع وإن أردتم أمرا وجوديا فلم قلتم أن لها ضدا
الثانية أنه يتعذر الاستدلال بالدليل السمعي قال الله تعالى ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير إنني معكما أسمع وأرى يا أبت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر احتج به إبراهيم عليه الصلاة والسلام على أبيه فلو كان معبوده كذلك
لم يبق له الاحتجاج وقال تعالى وكلم الله موسى تكليما والإجماع على نفي السفا يبصر
وأجمع الرسل والأنبياء على كونه متكلما قال الرازي في المطالب وأجمع المسلمون أيضا
على ذلك في الجملة وإن اختلفوا في تفسير الكلام واختلف الناس فقالت الفلا
سفة والكعبي وأبو الحسين معنى البصير السميع علمه بالمبصرات والمسموعات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان على العلم وقال
الشيخ شهاب الدين كونهما زائدين على العلم بجنسهما كما قيل لو مع مشاركتهما له

في

في كشف الشيء على ما هو به لكونهما من جنسه ضرورة انهما لا يتعلقان ضرورة بالموجود
والعلم يتعلق به وبالمعدوم وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى اول قولي
الشيخ وثانيهما وفي الاربعين احتج الخصم بوجهين الاول لو كان سميعا
بصيرا لكان سمعه وبصره قديمين او حادثين والاول باطل لان العالم حادث ورؤية
المعدوم وسمعه محال بل ان التزم جاهل ان يكون المعدوم مرئيا ومسموعا بعد عدمه
فيراه معدوما وعند وجوده يراه موجودا فيلزم التغير والتجدد والثاني كذلك وايضا
كان محلا للحوادث والثاني شرطهما تاثير الحاسة وذلك عليه محال والرد الاول
بانهما صفتان مستعدتان لادراك المسموع والمبصر عند وجودهما فالتجدد في
المسموع والمبصر لا فيهما والرد الثاني بان لا نسلم انهما في الشاهد لا تتاتى الا بموجب ذلك
في حقه تعالى فان الحياة والقدرة مختصتان بالمزاج في الشاهد لمن يمتنع ذلك مشترك
وكيف في حقه تعالى والدليل على مغايرتهما للعلم انا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم
رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما فالزائد هو الابصار
وثالثها العلم بسبب العين تتاثر بالمحسوس حالة النظر اليه فمن نظر الى
قرص الشمس بالاستقصاء زمانا ثم نظر الى شيء ابيض رآه ملونا بلون بين البياض
والخضرة فلعل التفرقة راجع الى هذا ولما امتنع في حقه تعالى ذلك امتنع في حقه
ضرورة ابصار وقال المتكلمون ليس ضروريا وهذا التاثير فيه فانا نرى نصف
كرة العالم دفعة وحصول العظيم في الصغير الذي هو نقطة الناظر محال فالابصار
زائد على العلم والتاثير والسراج لقائل ان يقول ذلك التاثير بسبب حصول شبه
المنظور في الناظر وصورته وحصول شبه الكبير في الصغير ممكن وفي النهاية اثبت
القلانسي والامام كونه تعالى موصوفا بادراك الشم والذوق واللمس ونفاها الاستاذ
والجواب ضرورة وتحليله دليل السمع والبصر اننا من ادراك الشيء اذا عرفه وقال

ابن التلمساني ذهب الجبائي وابنه الى ان السميع البصير شاهدا وغائبا هو الحي الذي لا آفة
به قال اصحابنا وهذا باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر
من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلبت عليه وان الانسان
يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس وانه يلزم ذلك على ان يقال العالم
والقادر هو الحي الذي لا آفة به ولم يقولوه ولا يجدون فرقا بين ما التزموه وبين ما منعوه
ورد ابن التلمساني المعرفة المذكورة على مغايرتها للعلم فان المعرفة لا تمنع انهما
نوعان من العلم ولا انهما نوعان خارجان من العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رد
المعرفة الى كونها المتعلقات وقلنا فان البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ولا
يتعلق العلم بذلك في حالة الغيبة ولذا يقال ليس الخبر كالعيان او يقال مع المانع
من رجوع المعرفة الى اختلاف محل العلم فهو الرؤية فيكون العلم حاصلا بالقلب
والعين وعند الغيبة ينفرد القلب بحصوله لمحله ويعدم من العين ومن قال من
المعتزلة انه تعالى سميع بصير لنفسه يرد ذلك الى العلم وطار بعضهم الى انه
تعالى لا يرى كما انه لا يرى عندهم وهو قياس مذهبهم لا يستقيم ان المرئي لا بد ان
يكون مقابلا او في حكم المقابل وانه لا يكون الا باشعة من نقطة مخصوصة واتصال
بالمرئي وذلك من عوارض الاجسام وذلك على الله محال ونحن نقول الادراك معنى
وارى في نفسه يقضي قيامه بالمدرك في جوهر في دونه فان قبول الجوهر لنفسه فلا
يتوقف صحته على اتصافه به على انضمام جواهر اخرى اليه فان الشرط لا يكون في محل
المشروط ولو جاز ذلك لجاز ان يقوم العلم بمحل والحياة بمحل واذا جاز قيام الادراك
بدون بنية مخصوصة بطل جميع الشبه لان الشرط هو خارج اشعة القرب المفرط
والبعد المفرط وعدم الكثافة المرئي وانبعاث الشعاع فان الشعاع اجسام لها
لطيفة اذ الاعراض لا تنتقل وكذلك اشتراط تشبهها بالمرئي ونفي الحجاب الكثيف

وكل

وكل ما اشترطوا إنما هو من الأمور العادية والفلاسفة على ما تقدم من مذهبهم لكن
لهم قولان أحدهما أن المدرك هو المرئي بواسطة المثال المنطبع والآخر أن المدرك هو
مثاله والسمع عندهم يرجع إلى أن الصوت والحروف إذا أحدثت الهواء الراكد في
الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في أقصى الصماخ الممدودة عليه من الجلد على الطبل حصل
فيه كيفية تشعر به القوة المدركة المودعة هناك في تلك العصبة على رأي أو تؤدي به
للحس المشترك على رأي والحس المشترك على رأيهم تجويف تصب فيه خمسة أنابيب
وهي الحواس الخمس ولذلك يسمى مشتركا والبصر هي المدركة بواسطته كلوح ثغرة
وردّ الفخر الانطباع في العين بأنا نرى الأطوال والأعراض وانطباع الطويل والعريض
في نقطة العين محال قال ابن التلمساني هذا لازم لمن يقول أن المدرك مثال المرئي
لا نفسه لا على قول من يقول المرئي إذ لا مانع من أن ينطبع فيه مثاله ويكون سببا للإدراك
وأن عنى بامتناع ارتسام الطويل والعريض مطلق الانطباع صغيرا أو كبيرا فلأنه
نقطة ولا امتداد فيه فكيف ينطبع فيه ما له امتداد فيقال له إنما يمتنع إذا كانت
النقطة التي ينطبع به كرة حقيقية بحيث لا يقابل البسيط منها إلا نقطة أما لو كان
فيه انبساط ما مع استدارته كالبيضة فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق
للكبير في الكيفية ولا إنسان يرى وجهه في إنسان العين كما يراه في المرآة فأي مانع
من أن يخلق الله الإدراك لنا بالشيء عادة مع هذا الوجه مع إمكان خلقه لنا بدون ذلك
كما أنه يخلق الحياة لنا عند اعتدال المزاج وردّ الفخر ما ذكروه في السمع بأنه لو كان
كذا لما سمعنا جهة الصوت فإنا نسمعه في الخارج قبل الوصول إلى الأذن قال
ابن التلمساني يقال له إذا علمنا جهة الصوت لتعلقها بين الصوت واستلزامها
له فكون الصوت في جهة من الخارج سبب للعلم بجهته لا ورود الهواء على الصماخ
من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد من فوقنا وخرير الماء من تحتنا وأيضا نحن نسمع الحروف

من وراء الجدار ولو كان السماع بالوصول الى الاذن ما سمعنا الحروف ولا الصوت قال
ابن التلمساني يقال له ان عنيت انا نسمع الصوت من وراء الجدار مع انسداد جميع
الجهات والمنافذ فيمنع حصول السماع والكلام فيه وان كان مع انفتاح جهة او كوة فلا
مانع من الوصول من تلك الجهة كما يفضي شعاع الضوء علينا منها فاذا مقابلة فالوجه
في الرد عليهم ان يقال لا مانع من خلق الله تعالى الادراك لنا عند ما ذكروه عادة ونجوز ان
يوجد ذلك ولا يخلق لنا الادراك وان يخلق الادراك بدونه واعتمادهم على الدوران ضعيف
لانه يفيد ظنا ولا يعتمد عليه في المطالب العقلية **واحتج** عليهم الفخر ايضا
بانه لو كان كما ذكروا لوجب ان تكون الاجسام تودي الى الحس المشترك لزم ان يتأثر الحس
بالحرارة والبرودة ونحو ذلك واستدل ما استدل على ثبوت الكلام لله تعالى بانه
سبحانه ملك ومن شأن الملك ما امر ونهي والجواز ... د الكلام بين امر ونهي ونفي
منبع ونال كل صفة جايزة لا بد ان تستند الى صفة ازلية والا ادى الى استحالة
ما علم جوازه ويمنع رده لما مر واستند الى الارادة والعلم وساير الصفات غير الكلام
النفسي لا يستلزم وجوب اثباته لله تعالى بهذه الطريقة وما ولي تنوول الى نفي
الصفات وقد علمت ما في ذلك وما المانع من ان يقال هذا الجواز يستند الى صفة امر بعضنا
بعضا ولا يرد ما يتسلسل لانه لا يجب ان يكون كل شخص امرا ماموا واما
اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع الى ارادة الله تعالى له ذلك فانه تعالى يوتي الملك
من يشاء. واحتج ايضا على اثبات الكلام لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثا
لمعلومه بالضرورة ولا معنى للكلام النفسي الا ذلك والباري تعالى عالم فله كلام على
وفق معلومه وقد اعترض عليه بان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري
تعالى من قضايا جزئية وجدانية فيه ابتداء الحكم على تسليمه واقرب القضايا الكلية
من المحسوسات والوجدانيات لا يثبت الا باستقراء عادات واثبات احكام ...

وصفاته

وصفاته لا تؤخذ من القضايا العقليات بالوجه لا اعتماد على السمع وسقوطه يغني
الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى // **فصل**
اعلم ان الصفات كلها تشترك في الوجود والقدم والبقاء ودليل ذلك ما سبق في القدرة
والارادة وتختص المتعلقة بعموم التعلق والدليل ما سبق والوحدة في الصفات
كلها ايضا وسنذكرها ولما اردنا استيفاء الكلام في اصل الكلام واثره على
المذهب للاشعرية بقول كلام الله تعالى قديم ازلي قال الامدي الجمهور وذهبت
المعتزلة والنجارية والزيدية والامامية والخوارج الى ان كلام الله تعالى حادث وامتنع
كلها يعني هؤلاء من تسميته مخلوقا لما توهم من الاختلاق وهو الكذب وسموه حادثا
واطلق المتاخرون من المعتزلة كونه مخلوقا والدليل على قدم كلامه تعالى الاتفاق على
انه متكلم ولو كان حادثا لم يخل من امور ثلاثة اما ان يقوم بذات الباري او بجسم
من الاجسام او لا بمحل والكل باطل اما الاول فيلزم منه جواز الحوادث يستحيل قيامها بالباري تعالى فانه
لا تقوم الحوادث الا بالحوادث ولو قام بجسم لكان هو المتكلم به دون الله ويبطل وجود
الكلام لا في محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بانفسها اذ لو جاز
ذلك في ضرب منها لجاز في سائرها انتهى قال ابن التلمساني اعلم ان مذهب
اهل الحق ان الله تعالى متكلم بكلام قديم ليس بحرف ولا صوت يتعلق بجميع المتعلقات مع
وحدته فيوصف بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا الى غير ذلك
من معاني الكلام ويرجع جميع ذلك الى اختلاف المتعلقات مع وحدته في نفسه كما ان
علمه تعالى واحد يتعلق بجميع المتعلقات وكذلك قدرته وارادته وسائر صفات المعاني
المتعلقة والمخالفون لهم في ذلك فرق الفرقة الاولى [illegible]
والثانية نفوا وصف الباري تعالى بالكلام الحقيقي ولم يثبتوا له كلاما نفسيا ثم
انما زائدا لا نفسية وانه كلام مركب من حروف واصوات كما صار اليه المعتزلة والحشوية

ويجيبهم قالوا ومن يطلق اليه الكلام مجازا كما قال امتلأ الحوض وقال قطني
وذلك يرجع الى دلالة الاحوال والافعال كقوله للسموات والارض ايتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين قلت قالوا فكما ان القول المنسوب اليهما يرجع الى دلالة الحال فكذلك
القول المنسوب الى الله تعالى وقد اقمنا الدليل على ان الباري تعالى متكلم وقد اخبرت الرسل
بان الله امرنا ونهانا ووعد وتوعد وكل امرنا فانه يجد في نفسه حال الامر والنهي طلبا
قائما بنفسه يعبر عنه بالعبارات ويفهمه بالكتابة والاشارة وكذلك كل عالم فانه يجد
في نفسه خبرا بكائن معلومه وهذا هو الخبر الصادق والباري تعالى عالم فهو مخبر
قلت فوائد تنص هنا بهذه الكتب خلاف ما تقدم له من تقريرها ثم قال
الفرقة الثانية وهم الكرامية زعموا ان الباري تعالى تقوم به الاقوال المركبة من
الحروف والاصوات قالوا ولا يكون قائلا بها وانما هو قائل بالقائلية وسموا
القائلية بالقدرة على القول وكذلك اثبتوا له مشيئة قديمة وارادة حادثة تقوم
به قالوا واذا اراد الله احداث حادث في الوجود خلق في ذاته كافا ونونا وارادة
يوجد بها ما هو خارج عن ذاته اخذا من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون وما ذكره من قيام الحوادث بذاته يلزم منه حدوثه فان كل ما قبل الحوادث
لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث واما الاية فانما هي اشارة الى سرعة
وقوع المراد فعبر عن الفصل الى الايقاع بالامر عن الوقوع بصيغة الامتثال
الفرقة الثالثة هم الحشوية زعموا ان الله تعالى متكلم بحروف واصوات
وقضوا بقدم الحروف والاصوات وهو باطل فان الحروف المنظومة يتقدم بعضها
على بعض ضرورة ثم القديم لا يوصف بالتاخر قال العلماء كلام الله مقروء بالالسنة
محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة اصوات القارئين
وهي من افعالهم التي نهوا عنها وامروا بها ويثاب المكلف على فعلها ويعاقب على تركها

وكلام الله

وكلام الله تعالى هو المعلوم المفهوم منها والمحفوظ صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله تعالى
والكتابة حروف منظومة واشكال مرقومة وهي حوادث والمفهوم منها كلام الله
تعالى وهذا كما ان الله تعالى معلوم مذكور وهو غير ذكر الذاكرين وعلم العالمين انتهى وهذا
رد على الحشوية في قولهم ان الحروف قديمة وهي فعل القارئ التي ورد الامر به والنهي
عنه والثواب والعقاب عليه وهذا كله لا يتاتى في القديم وايضا يلزم عليه انتقال
المعنى فان كان انتقل لزم ماذكر وان لم ينتقل لزم قيام الحادث والمعنى الواحد يستحيل فيه
منهما لذاك وايضا لا يصح القول بقدمها لما تقرر وحينئذ يلزم حدوث الاله وهو محال
قال ابن التلمساني في شرح لمع الادلة زعمت الحشوية ان القراءة التي هي من
الاعراض وهي لا تبقى وهي حروف واصوات وهي فعل العبد وكسبه هي عين كلام الله
وانها قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة التي يتسبب حصولها للكاتبين قديمة
وبالغوا فقالوا لو اخذت رقعة من حبر او غيره وجعلت آية صارت تلك الاجسام قديمة
ومن لم يفهم هذا ويزجره فحجته عقله ان يقول لهم ان هذا والعرض القايم به قديم
والاجسام التي لها اول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة فكيف مخاطبه
لسانك واقطع عن فهمه تشويك ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور ولو كانت
الكتابة بعد المكتوب والقراءة عين المقروء لكنا اذا كتبنا العرش والكرسي والسموات
والارضين ورفعنا حل جميع ذلك فيه ولكان من نطق بالنار احترق فمه قال
السنوسي في شرح الكبرى وهم على قسمين منهم من يقول بالتجسيم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وتصويره وتشكيله على شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد
وصنف اخر منهم قالوا بالتجسيم من غير شكل ولا جارحة وقالوا انه يتكلم بجميع الالسنة
العربية والعجمية وضروب الالسنة الموضوعة لاهل الارض وينطق بالحروف على مخارجها
والذين قالوا على شكل الانسان قالوا ينطق بها على مخارجها وهو عندهم يتكلم اذا شاء

ويسكت اذا شاء. واذا سكت لم ينعدم كلامه ولا كنه الكنه ومن شنيع مذهبهم انهم قالوا
اذا قرأ القارئ آية من كتاب الله فالذي يسمع منه هو الكلام القديم القائم بالله تعالى
من غير ان يفارق وهذا قول النصارى في تدرع المسيح بالصفة الازلية ولكن النصارى
خصصوا واحدا وهؤلاء زعموا ذلك في كل قارئ فسال الزدهاني وهذه الطائفة اجهل
الناس في طريق النظريات واكثر خلق الله جمودا على المحسوسات حتى حملهم ذلك على
انكار وجوب النظر في المخلوقات وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة
وريب في الدين وتشكك في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية الورعين بترك
النظر في آيات رب العالمين وما يجحد باياتنا الا الكافرون فقال وهم عامة محضة لا يعلمون
حقيقة ولا مجازا ولا يفرقون بين واجب وممكن ومستحيل ولهذا قالوا ان الله قادر
على قلب الحقائق وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الضدين وانما يمتنع
المحال في عقول الخلق عندهم وانما منع من ذلك انه لم يرده ولو اراده لكان فلا محال
عندهم بوجه واعتقاد ذلك موجود كثير في العوام وفي جلاف طلبة العلم
ولقد اخبرني بعض المتفقهة في زمان الغزالي بعد ما من مذهبهم فقال في قوله
تعالى لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وقوله لو اردنا ان نتخذ لهوا
لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرده ولما بلغ ذلك
حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال هلا انتبه هذا الغبي لقوله تعالى ان كنا فاعلين
انه لو كان فاعلا من فعل لنا ثاله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما يخلق ما يشاء
اي لو اراد ذلك لكان خلقا يسميه ابنا بمعنى الرافة والرحمة لا بمعنى التولد على حقيقة
البنوة وعليه نبه بقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا تنبيه
على ان البنوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك الرق والزوجية لا يجتمعان وزعموا
انه لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك لكان عاجزا وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار

بد

به والعجز ويلزمهم ان يكون تعالى قادرا على اختراع اله مثله فيرتفع الا وقل له فان
امتنعوا من ذلك التزموا كونه عاجزا على مقتضى اصلهم والعاجز ليس باله وان
حكموا بذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود الاله مثل الله اذ لا فرق في الكفر بين من
يجوز في حق الله تعالى ما يقدح في الوهيته وبين من حكم بوقوع ذلك وبالجملة
فتركب مذهب الحشوية من تهود وتنصر واعتزال فهم مع اليهود في اعتقاد التجسيم
ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق ومع المعتزلة في
اعتقاد كون الكلام حروفا واصواتا انتهى باختصار قال ابن التلمساني الفرقة
الرابعة وهم المعتزلة نفوا كلام النفس القائم بذات الله تعالى الذي ندعي قدمه لاستحالة
اتصافه تعالى بالحوادث واستحالة اتصافه بمعنى يقوم بغيره واستحالة قيام المعنى
بنفسه كما اشار اليه المصنف فقالوا ان الباري سبحانه متكلم بكلام حادث يخلقه
في جماد من شجرة او غيرها قالوا وقد اجمعنا على ان القرءان معجزة لرسول الله صلى
الله عليه وسلم والمعجزة لا بد ان تكون فعلا لله تعالى خارقة للعادة وانها على حسب
دعوى التحدي لا مع العجز عن معارضته والفعل لا يكون قديما ثم ان القرءان يشتمل
على سور وايات منظومة بعضها سابق على بعض فكيف يكون النظا بعزمه
والجواب كما ذكره انه يستحيل وصف الباري تعالى بانه يقوم بغيره فلوجه
ذلك لجاز ان يوصف الذي يكونه علما بعلم قائم بغيره والذي ندعي قدمه انما هو الكلام القائم
بالنفس الذي لا يوصف بكونه حرفا ولا صوتا ولا ننكر ان النظم المشتمل عليه القرءان
هو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ويسمى قرءانا لما فيه من الجمع ونظم الكلمات
والحروف ويسمى القائم بالنفس قرءانا ايضا لانه جامع للمعاني كما يسمى ما في النفس
كلاما والدال عليه من الحروف والاصوات كلاما ايضا ولا نطلق ان القرءان حادث
وان اردنا الحروف والاصوات ولا ان كلام الله حادث لما فيه من ايهام حدوث المعنى

القايم بذاته قالت المعتزلة اذا قلتم ان كلام الله تعالى امر ونهي وخبر
واستخبار والامر يستدعي مامورا والنهي يستدعي منهيا وكذلك الاخبار يستدعي
مخبرا والمامور كان منفيا والمخبر في الازل فيلزم ان الامر كان نفيا والخبر في الازل والحق
للكلام بدون انواعه لا يثبت النفسي بدون مخاطب يعقل وتعالى الله تعالى عن
ذلك واجاب الاصحاب عن هذه الشبهة من وجهين احدهما ما ذهب اليه
عبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي وهو ان كلام الله تعالى في الازل لا يوصف
بكونه امرا ولا نهيا في الازل وانما يوصف بذلك عند وجود المامور والمنهي فيكون
الامر والنهي من صفات الافعال كالخالق والرازق ولا يلزم من تجدد هذه الاحكام
حدوث الكلام ولا ذات المتكلم فانه من باب النسب والاضافات وتجدد النسب
والاضافات لا يقتضي حدوث من نسب اليه كما يوصف الباري تعالى بانه خالق
ورازق فيما لا يزال ولا يقتضي تغيرا في صفاته بالاحوال ولا يوجب حدوثه وما ذكره وان كان دافعا
لشغب الخصم الا انه لا يصح في المعقول وجود جنس عام بدون خصوص وثبوت
عام بدون خصوص فانه الكلام كما في العقل لا يتصور ثبوت كلام لا امر ولا نهي
ولا خصوص من خصوصيات انواع الكلام وهو كما في وجود حيوان لا يتصف
بنطق ولا عجمة او بوجود المتلونات في الاعيان محال وان صح تجردها في الاذهان
ورد الجواب ولهذا المعنى اول بعض الاصحاب قول عبد الله وصاحبه لقطع منعه
وقوة الاشكال وقال انهما ارادا ان لا يسمى امرا ولا يشتق كونه امرا ونهيا في
نفس الامر كما لا يسمى خالقا ورازقا عند وجود المخاطب والجواب الحق ما
اجاب به الشيخ ابو الحسن الاشعري وارتضاه الاصحاب وهو ان الباري تعالى امر
في الازل على تقدير وجود المامور والمنهي ومعناه ان الباري تعالى اذا علم وجود
شخص في زمان معين تجتمع فيه شرائط التكليف فلا مانع ان يقوم بذاته طلب

منه

منه في تلك الحال ولا يكون مواخذا بمقتضى ذلك الامر والنهي الا عند وجوده وان
وايصال الخطاب به بالوجود ولا يتصل الا بشرط المواخذة لا بشرط في تعلق المعنى
وفي — الشيء من جهته بمثالين احدهما ان السلطان المستولي على الاقاليم
النائية يجري في نفسه طلبا واقتضاء من بعض نوابه ويكتب به ولا يصل اليه الا بعد
الاشهر ويكون مامورا بذلك الاقتضاء المتقرر في نفسه ولا يواخذ به الا عند بلوغه
اليه ولا يقال انه لم يكن مامورا به الا عند الوصول اليه لانه يحسن لومه وتوبيخه على
ترك الامتثال وان كان الامر في تلك الحال لا يصح ان يكون امرا لنومه وجرمته او
غفلته والمثال الثاني انه لو اخبره صادق بخطاب ان الله تعالى يرزقه ولدا ويبلغ
ويفهم فانه يجري في نفسه امر له بالاشياء ونهي له عن اشياء ويوجه بذلك ثم نوى
هو بذلك قبل الولد فانه يكون مامورا بذلك الامر ومنهيا بذلك النهي ومعنى قول الشيخ
ان المعدوم مامور على تقدير الوجود اي في علمنا فان المعدوم لنا معلوم لله تعالى وقوله
تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث اي محدث نزوله وقولهم ان المخبر بنفسه من غير
مخاطب حاضر يشتمل ذلك على انه الوسواس والرب منزه عنه قلنا انما نسخ
في التمثيل وانما ذلك يشتمل على انه من يقصد بنفسه بغير جهة او اعلام ويقصد [illegible] اما ما
ليطمئن به من يعتقد عليه وذلك يحسن لا نقص فيه واحتجوا ايضا بان كلام الله
تعالى اذا كان امرا لزيد مثلا بالصلاة فان ادى الكلام في ذلك الامر لانه لو بقي لما
خرج عن العهدة والجواب ان طلب الله تعالى بطلب الصلاة واقعا الى ذلك
الوقت المعين ولم يبقا ولا يعتبر وامتثاله لا بذلك التعلق بل تحقق مقتضاه ولا
يبطل بشيء بعده لان الخطاب لم يبقا وان العجز لا في ذلك الوقت لانه فرض الفعل
بعلها وزال بعده واحتجوا ايضا بالنسخ في الامر والنواهي [illegible] ان زوال ذلك
امتنع فرقه لان النسخ رفع الحكم ولو بان كان ان تبع الامر بالامر فيه وان كان

كان تعلقه فهو ايضا ازلي وسابق لا يرتفع والجواب ان الشيء في الازل
والنواهي حاصل وهو من الشيء الرابع رسالة والمرفوع هو اعتقادنا وجزمنا
بالحكم بان الحكم في نفس الامر متعلق عند الله بفاعله وبانه نعتقد اننا ونحن مكلفون
باعتقاد الرواية الظهور رافع له والادلة الشرعية تراد لثبوت الحكم عندنا لا لثبوته
في نفس الامر فارتفاع الخطاب وتعلقه بنفسه وحكم فيها بان لا تعلق فيه واحتجوا
ايضا بقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وانا انزلناه في ليلة القدر مباركة اخبار عن
الماضي وهذا انما يصلح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا
في الازل كان الارسال مسبوقا بغيره وانه محال يعني يلزم السابق في الارسال
والانزال والجواب ان نقول ان الباري تعالى يعلم في ازله ان نوحا
مرسل في وقت كذا وان القرآن ينزل في وقت كذا وفي نفسه خبر على وفق ذلك
العلم وهو الذي نسميه ثم التعبير عن ذلك وافادته للسامع تختلف صيغه
باعتبار وجود اللفظ وزمان وجود ذلك المعنى فتارة يكون ورود صيغة الاعلام
به متقدما على وقوع ذلك المعنى فيوصف الخبر اللفظي بالاستقبال وتارة يكون
زمان الاعلام متاخرا عن وجود ذلك الشيء فيكون ماضيا وتارة يقارنه فيكون حاضرا
فالمضي والحال والاستقبال يرجع الى وصف الكلام اللفظي فاما ما في النفس من الكلام
ازلي فيطرا في التعلق لا تأخير فيه ولا تقدم والله اعلم وقال القرافي في المعالم
ويدل على الكلام النفسي قوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد فلو كان الامر النفسي مخلوقا
لزم حصول الشيء قبل نفسه قال ابن التلمساني هذا واضح وحاصله اثبت الامر
المتقدم المطلق قبل كل شيء لان المعنى قبل كل مخلوق والمتقدم المطلق لا يكون الا
ازليا وقد يورد عليه ان بعض المفسرين فسره بمعاد وما دل له في الاية على ارادة الامر
الطلبي صريحا بل الظاهر من الاية ان المراد بالامر ههنا التدبير واحتج ايضا

بقوله

بقوله تعالى ألا له الخلق والأمر حيث ميّز بين الخلق والأمر فوجب أن لا يكون الأمر داخلا
في الخلق تقرير بينهم أن الأمر لو كان داخلا لكان معنى ألا له الخلق والأمر ألا له الخلق والخلق
والشيء لا يعطف على نفسه قال ابن التلمساني وهذه الحجة ضعيفة فإنه لا يمتنع
عطف الخاص على العام واحتج أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام أعوذ بكلمات
الله التامات فوصف كلمات الله بالتمام والمخلوق لا يكون تاما قال ابن التلمساني هذا
فيه إشكال فإن الكلام الذي تدعي الأشعرية قدمه واحد والكلمات المستعاذ
بها موصوفة بالكثرة وعدم النهاية كما قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد
البحر قبل أن تنفد كلمات ربي فلا تكون الكلمات غير الكلام إلا أن تحمل الكلمات على وجوه
التعلقات فهي المتناهية ويمكن حمل التمام فيها على صدقها وعدم تناقضها كما قال تعالى
وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ويضعف التمسك به في مطالب القطع
لأنه خبر آحاد والقاطع في المسألة التمسك بطريق العقل على ما سيأتي من كلام
إن شاء الله تعالى انتهى **فرع** في معنى قوله تعالى ولو أن ما في
الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله قالوا إن
صفاته تعالى لا نهاية لها ومعنى عدم تناهي صفاته هو عدم تناهي متعلقاتها بمعنى
أن متعلقاتها لا تتناهى إلى حد لا يتصور فوقه إذ لا يعني أن ما لا نهاية له يدخل في
الوجود فإنه محال وفي البحر المحيط للشيخ أبي حيان وقال أبو علي المراد بـ
الكلمات والله أعلم ما في المقدور دون ما خرج منه إلى الوجود وقالت فرقة المراد بكلمات
الله معلوماته انتهى وقال الزمخشري كلمات جمع قلة والنكتة في هذا الجمع التعبير
بالقلة عن أن تفي الكلمة فإن معناه أن كلماته لا يفي بكتبها البحار فكيف بكلمه قال الشيخ
أبو حيان وجمع القلة ينصرف للكثرة بالألف واللام ولا إضافة انتهى المراد منه فاعلمه
فإنها مما تشكل قد تتعلق الخصم بأن كلام الله مسموع لقوله تعالى وإن أحد من

الشيء من استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله فهذا يدل على ان الكلام مسموع فلما دل
الدليل على ان كلام الله تعالى قديم وجب ان تكون تلك الحروف من نيابة الحروف المسمو
عة وحل الشبهة ان كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي القائم بذاته الذي
لا يتصف بحرف ولا صوت وعلى الحروف والاصوات الدالة عليه التي هي من فعل الفاعل وهي
حادثة والسماع يطلق على فهم هذه الاصوات في الاسماع وهي خاصة بالحروف
والاصوات ويطلق على ثمرة السماع وهي الفهم ويلزم منه اضافته للقديم فقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله ان اريد به هذه الحروف فالمراد ادراك نوع تلك الاصوات في الا
سماع الذي هو سبب لفهم الكلام القديم وان اريد به حتى يفهم كلام الله كان المراد
بالكلام الكلام النفسي القديم ولا اشكال انه يجب تنزيهها عما لا يقوم عليه الدلائل
من الحقائق الا انا نأخذ الحقائق من مجرد الالفاظ المحتملة للمجاز والله اعلم واحتج
الاشعري بنفسه على اثبات الكلام النفسي وخالف فيه سائر الطوائف لان من ثبت
الكلام لله تعالى فانما اثبته حروفا وصوتا ولم يثبت كلام النفس وانكره العقلا
سيما في الحادث دون القديم قالوا ان الامر والنهي عبارة عن طلب بالنسبة
في نفسه كلها جارية بالحروف ويدل عليه باللغات المختلفة وما يعرض له الاختلاف
مخالف لما لا يعرض له الاختلاف وان حقيقة الكلام اللفظي بالجعل والمواضعة
والنفسي حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان الذي
يجده الطالب في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال ويردون الخبر الى العلم بنظم
الصيغة فالحاصل الاتفاق على المعنى النفسي وانما النزاع في تمييزه عن الارادة
والعلم واحتج الاصحاب على مغايرة ذلك المعنى للارادة بوجود الامر بدونه
ويتنوع بوجوه الاول قالوا ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والعاصي
بالطاعة ولم يرد منهم وقوعه لانه لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ

مشيئته

متعلقة بالعبد دون متعلقه تعالى ومن اتفق السلف قبل ظهور البدع على أن ما
شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأن ما علم الله عدمه ووقوعه لا يتصور إلا عدمه
ووقوعه وما يمكن إرادة نقيضه وأن من حلف ليقضين غريمه غدا إن شاء الله
فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث مع أن الله أمره بالقضاء فلو كان الأمر
الإرادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يحنث ولم يحنث بالإجماع قالوا وأن
المعاقب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا اعتذر بأنه يخالفه ولم يصدقه
فأراد تمهيد عذره بأنه يأمره بحضرته وبين يديه فإذا أمره فقد تحقق الأمر
بدون الإرادة وهو لا يجد فيه ما زعمه فيتمسك بإظهار أنه أمره ولا يتوقف على أنه
أمر حقيقة ومثله لازم للأشعري في الطلب النفسي إذ لا يتصور بأن يطلب الآمر
ليتمهد عذره ولم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة أنه يقال
أريد منك فعل كذا ولست آمرك به ولو كان إياه لزم منه التناقض وهذا أيضا ضعيف
لأنه يجوز أن يكون قوله أريد على معنى أحب ذلك فلا تنافي وأما رد الخبر إلى العلم
بنظم الصيغة فباطل أيضا لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة
على المعنى والخبر النفسي لا يختلف والصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب
معا والعلم بنظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف فإذا ثبت هذا فإن لنا
قولا نفسيا فتسميته كلاما مأخوذ من موارد اللغة وقد قال الله تعالى ويقولون
في أنفسهم وقال إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم
إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون فلم يكذبهم بالنسبة إلى
القول اللفظي وإنما كذبهم بالنسبة إلى ما تجده ضمائرهم وقال الأخطل

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ● جعل اللسان على الفؤاد دليلا

انتهى من شرح العلائي وقال في شرح جمع الجوامع دلالة اللفظ بين الشيئين يكون

باحد ثلاثة اشيا اما ان يوجد احدهما مع عدم الثاني وبان يبقى فالخاصة او يعدم الاخر معهما
مما لا يعرض للاخر وجميع ذلك موجود في مسألتنا اما الاول وهو وجود احدهما مع عدم
الاخر فان الله تعالى قد امر الكفار بالايمان ولم يرد ايمانهم لان الله تعالى علم عدم وقوعه منهم
والامر ارادة وقوع الشيء مع العلم بانه لا يوجد وكذلك امر الفساق بالطاعات مع عدم
ارادة وقوعها اذ لو اراد وقوعها لوقعت واما الثاني وهو اختصاص احدهما بخاصة
لا توجد للاخر فلان من خاصية الارادة التي هي نقص لا الشهوة والمحبة ان تتعلق
بفعل المريد وخاصية الامر ان تتعلق بفعل الغير ولذلك يجد العاقل من القيام من نفسه
طلب الفعل من غيره ولا يجد ارادة فعله وكذا العاجز عن النطق بما يرغب به ولا يريد من
نفسه واما الثالث وهو ان يعرض لاحدهما ما لا يعرض للاخر فان الطلب النفسي محله
الذات وهو محسوس يجده كل احد من نفسه واما الارادة فقد اشكل محلها اذ يمكن ان لا
يجد ان محلها النفس القائمة بذاته المومن لهذا الغالب الكار جدة منه والمتكلمون
يعتقدون قيامها بالذات وقد يوضح فساد مذهب المعتزلة ان ما يعرض القائل
من حركات لسانه واصواته فعله يثاب عليه ويتعبد بانها لا تعد عندهم وكذلك
ما يكتبه في المصحف هو فعله عندهم وقد اجمع المسلمون على ان كلام الله مسموع
عند التلاوة وان له كلاما مكتوبا في المصاحف فلم يكن كلام الله على زعمهم مسموعا
لان المتكلم من فعل الكلام عندهم وهذا فعل القارئ وليس لله على زعمهم خلق في
هذه الاصوات القائمة بالقارئ ولا الكتابة فاذا لا شيء من كلام الله لا مسموع ولا
مكتوب وهو خلاف الاجماع على خلافه معلوما ورد عليهم هذا في الجواب فقالوا اذا قرأ القارئ
القرآن فان الله تعالى يخلق صوتا بفعله القارئ وما يخلقه الله تعالى مسموع وهذا
ابتنا على الحسير وخروج عن المعقول لان المحل الواحد لا يقوم به مثلان ثم انه
اذا تراسل جماعة في القراءة صار كلام جميعهم كلاما واحدا لله تعالى وهو محال ومخالفة

ثم هو انهم

في هوائهم وكيف يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة وقال اذا سكت بعضهم
عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى الساكت وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور
الشيء الواحد ان يكون موجودا معدوما في ان واحد وقال اذا كتبت الحروف في
المصحف كان مع كل حرف حرف من كلام الله تعالى قديم كلامه ولا يدري وهذا نبذ من الخرافات
بدائع مذهب الحشوية وبعض نقل هذا المذهب وشبهه يغني عن رده ومن يضلل الله فما له
من هاد ثم نقول المعتزلة ان البرهان على مذهبكم من خلق الكلام فهو متكلم ومتى
خلق الحركة فليس بمتحرك بذاته يلزمكم على مقتضى الحكم ان من خلق الكلام متكلم ان من
خلق الحركة متحرك فيلزم ان يكون الباري اذا خلق حركة او سكونا في جماد او لونا او غير
ذلك من مخلوقاته ان يوصف الباري بذلك فيكون متحركا ساكنا وغير ذلك من الفساد الذي
لا يقوله عاقل وهم موافقون عليه وكما ان من خلق شيئا لا يكون له منها وصف فكذلك
ما ذكرتم فلا يكون خالق الكلام متكلما وانما يكون متكلما بما قام به **فصل**
في بعض احكام الارادة اعلم ان الباري تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار
يلازمه القدرة والارادة والعلم والحياة وبعث معتقد لتعداد هذه الصفة ثم
استشعر واستدل بآيات الكتاب العزيز لان هذا في القيامة لمثل ذلك فعال لما يريد وكقوله
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار والارادة ثابتة بدليل الكتاب العزيز فقال الكعبي
اذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمراد انه امر بها وهذا ان دليل لا يفهم منه
مع اطلاقه بانه نفي الكلام النفسي وقال ان معنى الامر قول القائل لمن هو دونه افعل مع
ارادة الامتثال فجعل الارادة جزءا ومثاله كون الصيغة امرا والشيء لا يكون جزءا
من نفسه او شرطا في نفسه فان اراد وصف بكونه مريدا لافعاله فالمراد خالقها
فالرد عليه ان تخصيص الفعل الشامل بدعوى الارادة ومساواته العقلية في
اصلها ولم يوجد لذلك في فعل الله فيلزم ان يكون مريدا على الحقيقة كما ان من حكم

وربما نفاه في فعل الساهي بل دل على كونه عالما او وجدنا افعال الله تعالى دالة على كونه عالما
اجاب بالفرق بين فعل العبد وفعل البارئ فان العبد لا يعلم تفاصيل فعله
فاحتاج الى الارادة والبارئ تعالى عالم بتفاصيل الافعال قبل وقوعها وعالم بوجوه اختصا
صها فاغنى علمه بذلك عن ارادته ورد عليه بان العلم من الصفات التي تتعلق بما يكون
وترك فيتعلق بالقبيح والتحسين فلا يصح ان ينسب اليه التاثير والتخصيص ثم لو
اغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى عن كونه قادرا ثم لو صح في الساهي عالم بتفاصيل
فعله بالاضطرار لزم بذلك لكن ان يستغني بعلمه عن ارادته وهو لا يقول به وذهب
النجار الى ان البارئ تعالى مريد لنفسه ثم قال معناه انه ليس بمغلوب ولا مستكره
وهو مضاه لمذهب الكعبي في نفي الارادة على الحقيقة وانما خالفه في تاويل ما ورد في
القرءان من وصفه تعالى بذلك وما ذكره من لزوم كونه مريدا لجميع الاشياء فلا زمه
وبتقدير التسليم فنفي ورود الارادة تؤثر وتخصص والسلب لا يؤثر ولا يخصص فلا يصح
تفسيرها به ثم تخصيص بعض الافعال المريد لها ان ذا علمه مريدا لها وهو محقق
في افعال البارئ تعالى فيلزم كون دليل الكعبي حجة عليه وما ذكره من التنزيه
فهو ساع عليه ومطالب باثباته او وجه التخصيص في الافعال من كونه مريدا
على الحقيقة وذهب معتزلة البصرة الى انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل
وهذا المذهب باطل لان اختصاص الارادة بالوقت المعين والوجود بدلا عن غير ذلك
يفتقر الى ارادة فان كان المخصص لها نفسها لزم تقدم الشيء على نفسه فان الفعل
لا يراد يتقدم على المستفاد وان كان غيرها لزم التسلسل لان تلك الارادة الا
خرى تحتاج فان كان المفتقر اليه ما قبلها لزم الدور وان كان غير ذلك لزم التسلسل
فان قالوا الارادة لا تراد كما ان الشهوة لا تشتهى قلنا لا نسلم ان الارادة
لا تراد فان البارئ تعالى خالق لارادة العباد ومريد لها فتفتقر ارادة لارادة

وقولهم

وقولهم الشهوة لا تشتهى لا يصح ايضا فان المريض الشائق للشهوة يستطيع ان
يشتهي فتح اثباتهم الارادة معنى لا في محل قلب لاجناس المعاني فان المعنى يفتقر الى المحل
لنفسه وتخلف صفة النفس محال ثم اذا لم تكن قائمة بذات الباري فنسبتها اليه
والى سائر الذوات سواء فليس اختصاصه بحكمها باولى من غيره فان قالوا انما
اختص بحكمها لانه فاعلها دون غيره ولما بينهما من المناسبة فان الباري تعالى لا في محل
وهي لا في محل قلنا لو عاد اليه حكم من فعله لزم ان يكون متحركا بما يخلقه من الحركة
وساكنا بما يخلقه من السكون تعالى عن ذلك وقولهم انها لا في محل وهو لا في محل قلنا
ان عنيتم انه ليس صفة لغيره فالجواهر كذلك وان عنيتم انه ليس في حيز ولا في
مكان فالاعراض كذلك فلم لا يعود حكمها اليه وايضا فقد نقضوا هذا في الفناء
فانهم جعلوه معنى قائما بنفسه ولم يعد حكمه الى الباري تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا وما ذكروه في الارادة يلزمهم ذلك في الفناء وايضا الزم على مذهبهم تجدد
الاحوال الحادثة على الله تع وذلك يؤدي الى حدوثه ومما يطالبون به ان يقال لهم
لم قلتم انه متكلم بكلام يخلقه في جماد وقلتم مريد بارادة حادثة لا في محل وانه حي
عالم قادر حي لنفسه ولو عكس احد عليكم هذا التفصيل لجروا فرقا بين الشيء
ببعض وسلبتموه عن بعض لولا التحكم في الدين وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
والله اعلم وذهبت الفلاسفة الى ان معنى الارادة علمه بانه كيف ينبغي ان يكون
نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وتسميته عناية وقال ابو الحسين معنى
الارادة علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية لايقاعه والرد على هذين المذهبين
ان التخصيص لا بد له من مخصص والتخصيص تابع والعلم ليس من الصفات المؤثرة
وان تعلق العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا بد من تخصيص الوقوع قبل تعلق العلم بالوقوع
وليس يخفى بعد التفسير بينها الارادة لان السمع والبصر والكلام ليست صفات

خوفه وان الحياة لا تتعلق وان الارادة القديمة نسبتها الى الممكنات على حد
السواء فلا تخص للتخصيص وابطال مذهب ابي الحسين بانه مبني على اصله من وجوب
مراعاة الصلاح والاصلح ونحن لا نقول به وسياتي ان شاء الله ردنا لقوله بوجوب الاصلح
فصل قال اهل الحق ان الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى
خيرها وشرها وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من اهل الاهواء الى ان الواجبات والمندوبات
من الطاعات مرادة لله تعالى وقعت او لم تقع والفواحش تقع والله كاره لها غير مريد
لوقوعها والمباحات ومالا يدخل تحت التكليف من افعال البهائم والمجانين تقع ودونها
بمريدها ولا كارهها واذا دللنا على ان البارئ تعالى خالق لجميع الحوادث فيترتب
عليه انه مريد للخلق فاصل الابداع والاختراع قال ابن التلمساني مذهب اهل الحق
ان كل شيء حادث فهو مراد لله تعالى بما كان وكيف كان طاعة او معصية ولا ضلال
والغواية والتزيين والهداية كل ذلك منه واختلفوا في جهة الاطلاق وذلك لجهة
التفصيل فمنع منه بعضهم فقال انه خالق كل شيء ولا نقول انه خالق الكفر ولا نقول انه
خالق القردة والخنازير فقد يطلق الشيء جملة ولا يطلق تفصيلا وقد جاء في الكتاب
وان توصف بالقدرة على كل شيء جملة وهو وان كل شيء بعضا وقد حكى التحجر
والكسل قالوا وربما شيء يطلق جملة ولا يطلق تفصيلا ونقول كل شيء لله تعالى
نعني ملكا كما قال تعالى انما ان الله له ما في السموات والارض ولا نقول لله الزوجة والولد
وان دخل ذلك تحت الملك لا يجوز ان يقال اراد الكفر والقبائح فلا يوهم من رضي
ذلك والامر عليه والثواب لان الارادة قد تطلق ويراد بها الرضى والامر الزوجة
والولد فاطلاقها بها وذهب الشيخ ابو الحسن وجماعة الى اطلاق ذلك جملة
وتفصيلا قالوا وقد قال تعالى حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم
ان كان الله يريد ان يغويكم وقال موسى عليه الصلاة والسلام ان هي الا فتنتك تضل

بها

بها من تشاء وتهدي من تشاء. وقال بعض الشارحين يصح اطلاق ذلك بان يقال ان اراد
بالكافر الكفر ولا يقال اراد الكفر منه لان الثاني يشعر بالرضى به دون الاول
وقد ذهبت المعتزلة الى ان الامر أُنُف وقضوا بان الخير بالعلا والشر بالعلا وقد قال
ابن عمر رضي الله عنه انهم مجوس هذه الامة لذلك والدليل على ان الله تعالى مريد لجميع الكا
ئنات انه خالق جميع الكائنات كما تقدم من دليل الوحدانية وينبني على ذلك انه مريد
للعلم وايضا القصد به مقصود والا لزم ان يعود الارادة مما يتصرف به وعدم نفوذها
من امارات النقص والقصور وهذا هو الذي المعتمد عليه في اثبات الوحدانية وكل
ما قدر الله تعالى العبد عليه فيجب وصفه تعالى بالاقتدار عليه قبل خلق القدرة
للعبد عليه لان كل شيء قبل الوجود لو لم يستند قبل وجوده الى قادر لادى الى استحالته
لذلك العلم امكانه فاذا كان الباري سبحانه قادرا عليه قبل خلق قدرة العبد
عليه وجب استمرار وصفه بذلك بعد فعل العبد اذ لو فرض ذلك الضرر لاراد
الله وهو الايمان والطاعة مثلا والعبد مريد للكفر والمعاصي ويقع مراد العبد
ولا يقع مراد الله تعالى كان ذلك غاية النقص والقصور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
تنبيه ومعظم ما يقع الواقع من العبد اذا كانت على خلاف ما يريد الله
تعالى ومما ينبني على ما يريد الشيطان كان الشيء الواقع من ملكه خلاف ما اراده هو
لا يكون ولو وجد ذلك من رئيس في بلد لحكم بنقصه فكيف يسوغ ذلك في حق
مالك الملوك فان قالوا ان الرب تعالى قادر على ان يرد الخلق الى طاعته قهرا بان
يقهر. ايه تظل اعناق الجبابرة لها خاضعة كما قالته المعتزلة في العدل
بين لزوم القصور عند تعذر الالهية وعدم القصور في تاتي العبد دون ارادة
الله بارتفع لزوم القصور هنا لان الله قادر على الجاء العبد لما اراد بخلاف الالهية
فان احد الالهية لا يقدر على الجاء الآخر اجابه اصحابنا بان هذا لا يتم على

قف على تمويه
من الرب تعالى قادر على ان يرد
الخلق الى طاعته قهرا بتسخير

اعلمهم العاصين وان اظلمهم لا يجوز اجبار لا ارادة العبد على الطاعات وما يريد منهم ذلك
والكفر من منهم لا ايمان لا اختيار لهم ما يريد لا يقدر عليه وما يقدر عليه لا يريد فانهم
يقولون لا يقع الا مع الخبث الى ما يريد الله لا نواماله حينئذ بل يريد وداعية نفسه
بان طاعة يطرب عليها دالة مرتبة عند العلم الاختيار وما يقدر عليه والذي يريده
وهو الايمان اصلح ان يقدر عليه ولم يحملهم ما ذكروه من العذر عن لزوم التعلق في حقه
تعالى **وفسر** اجمع سلف الامة وخلفها على كلمة لا محيد عنها معنى الى الاسلام وهو قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والآيات الدالة على ذلك كثيرة ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله تعالى ولو
شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله تعالى ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من
الله شيئا **فإن** احتجوا بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهو ارادة قلنا
المراد بالعباد المؤمنون اي الذين اخلصهم للايمان والرضى على هذا لا ارادة ويجوز ان
يكون الرضى بمعنى المحبة والمدح والثواب والمعنى ولا يحب لعباده الكفر بحيث يثني
حمده عليه ويثيبهم **فإن** احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم فوبخهم على هذا القول
ولو كان حقا لما وبخهم عليه **فالجواب** انه انما وبخهم لانهم قالوه استهزاء
ومرادهم للمخلوق يردوا حجة الله تعالى بالامر بسمعهم من حكمة الشيء بعد من تعريف
رسول الله صلى الله عليه وسلم **وقد** يتمسكون به قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسنة الى الله والسيئة الى العبد والاشعرية
تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف الاية **والجواب** ان صدر الاية يبين معنى عجزها

التنازع

النزاع بان الاصابة التي اشتغلت بها هي خلق الله تع النفع والضر وليس من
المكتسبات بل الكل من عند الله كما دل عليه سياق الآية وسببها ان كفار قريش
كانوا اذا راوا خصبا قالوا هذا من عند الله واذا راوا جدبا قالوا هذا من شوم دعوة محمد
ورد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فمال هولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره
قول قوم موسى في قوله تع وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم
عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما اصابك من حسنة فمن الله اي فمحض
فضل الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي بسبب جريمة اقترفتها جزاء لك
فان قالوا ان الله لا يامر بالفحشاء قلنا الامر لا يستلزم الارادة وفرقنا
ذلك وقال القدرية فيه تعلق لهم بان قالوا ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك قلنا الجواب من ثلاثة اوجه الاول ان هذا من باب التعليم
للتاديب مع الله تعالى ان ننسب الاشياء الحسنة الى الله تعالى لانها اللائقة به
وقبيحها والمساوي والفتنة لانها اللائقة بوجودنا بانه نبهنا على التزام الادب انظر الى
الخضر كيف قال فاردت ان اعيبها وقال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما فاضاف العيب
الى نفسه والمحاسن الى مولانا وقول ابراهيم واذا مرضت فهو يشفين ولم يقل امرضني
واضاف الشفاء الى مولانا الثاني قوله فمن الله اي خلقا واختراعا وقوله فمن نفسك
اي اصابة واسنادا بل قوله صلى الله عليه وسلم والخير في يديك والشر ليس اليك
وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الله خالق كل شيء ولكنه التزم ادب التعظيم فانهم
ذلك تجد ان شاء الله الثالث قوله قل كل من عند الله فمال هولاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا في قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك فان قالوا الله خلق المعصية لانه فيهم مخصوص في
الخلق قلنا المعصية فيهم من الفعل لا لذاتها بل لاجل تعلق النهي بها كما

أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به وإنما لمعنى تعلق الأمر به فإن قالوا تعالى
أن يخلق المعصية قلنا تعالى الله أن يكون في ملكه ما لا يريد قال الشيخ أبو الحسن
الشاذلي رحمه الله الشيطان كالذكر والنفس كالأنثى وحدوث الذنب بينهما كحدوث
الولد بين الذكر والأم معناه أن الأب والأم سبب لظهور الولد ولسنا خالقين له فكذا
المعصية سبب ظهورها النفس والشيطان وكما أن الله خالق الولد دون الأبوين
فكذا خالق المعصية كما أنه خلق الطاعة قال بعض العلماء في السر في إيجاد
الشيطان لتتميم فيه أو سلاح الشقي فيجعل من يظهر الدار تنسب إليه أسباب
العصيان وهو الكفر والغفلة والنسيان ألم تر إلى قوله وما أنسانيه إلا الشيطان
أن أذكره وقال تعالى هذا من عمل الشيطان فإن احتجوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت
الجن والإنس إلا ليعبدون وأجيب إما بأنه عام مخصوص وبأن المراد
لام الصيرورة كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا قال الشيخ
شرف الدين وأقرب من ذلك أن يخلق الله الشيء لشيء وتهيئته له لا يلزم منه حصول
ذلك الشيء فمعنى خلقهم للعبادة أنه هيأهم لها بإكمال عقولهم وسلامة بنيتهم
واستعدادهم لقبول وقوع ما كلفهم به من الطاعات كما يقال إن الخيل مخلوقة للكر والفر
والإبل للحمل والبقر للحرث وأمثال ذلك وما يلزم منه وقوع ما خلقت له ولا بد فإن
احتجوا بأن الرضى بقضاء الله واجب فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضى به ولا يمكن
الرضى بالكفر قلنا الرضى ترك الاعتراض على القدر وما يلزم من ذلك الرضى
بالكفر بل لا نرضى الكفر ولا نحبه ونسلم الأمر لله أن يفعل في ملكه ما يشاء إذ الأصل
السكون تحت القضاء والقدر ينبغي عدم الاعتراض فهذا هو الرضى فإن قالوا الطاعة
تحصيل المراد فلو أراد الله الكفر لكان الكافر مطيعا له قلنا الطاعة تحصيل
المأمور به لا الإرادة ولا موافقة الإرادة فإن احتجوا بقوله تعالى وما الله يريد ظلما

قف على كلام الشيخ أبي الحسن في وجه خلق المعصية

قف على كلام بعض العلماء في قوله السر في إيجاد الشيطان

قف على مسألة الرضى بالقضاء وعدمه

للعباد

للعباد قلنا الكلام على الآية كالكلام في النص على خلاف الامر وهو تعالى لا يامر
الناس الا بما امر ولا نهي يتوجه اليه من سواه فاذا كان الكلام فيها لا في ارادة المحال فالمحال
لا ارادة تتعلق بالممكن فاذا كان الكلام لا يتصور في حقه فلا يريده
فصل في بعض الحكم الغريبة. اعلموا رحمكم الله ان ارادته
تعالى عامة لا تتعلق بكل ممكن خيرا او شرا كان فعلا للعباد او لا وما وقع من الحوادث
فبقدرته كما تقرر ان الارادة من العموم وتفرع الكلام من الكسب يعني والتحسين والتقبيح
لان مع المعتزلة فقال السكاكي ان الله تعالى غني قادر على فعل القبيح فان كان صدوره
لا يشاء من الله تعالى محال والمحال غير مقدور اما انه محال فلان صدوره عنه يستلزم
الجهل به او الحاجة وكل واحد منهما عليه محال فصدور القبائح عنه محال وانما قلنا ان
المحال غير مقدور لان المحال الممتنع وقوعه فالجمع بينهما محال **و**الجواب ان
هذه الشبهة مبنية على التقبيح والتحسين العقليين وسنبين ان استواء الافعال
بالنسبة الى الله تعالى وكل من تساوت الافعال بالنسبة اليه فلا يقبح منه شيء
وصار الكعبي الى انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة واما
معصية وهما محال على الله تعالى والجواب ان كون فعل العبد طاعة او معصية
لا يرجع الى صفة في الفعل وانما يعرض له بالنسبة الى موافقة الامر والنهي وعدم موا
فقته واما الافعال من حيث انها حركات او سكنات فممكنة في نفسها ومجرد ايجادها
لا يوصف بكونه طاعة او معصية والفعل ينسب الى الله من حيث الايجاد والاختراع
وتلك الجهة خارجة عن كونه مامورا او منهيا واما البصريون فقد سلموا انه قادر على
مثل مقدور العبد لكن قالوا انه ليس قادرا على نفس مقدور العبد وقد
تمسك الاصحاب عليهم بالمعقول والمنقول اما المنقول فكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
تمدح بالخلق فلو شاركه غيره في الخلق لما تم المدح وقال تعالى وخلق كل شيء وقال تعالى

ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فلو كان الشر مخلوقا للعبد لكان
العبد ايضا خالقا لبعض الشيء فلا يكون بينهما تفاوت وفي الاية وجه الانكار على من
خالق غير الله وفيها ان الثناء على نعمة الاله لخلق ولا مرية في عموم ذلك فان قالوا
قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين يدل على ان العبد له خالق قلنا الخلق
كما يطلق بمعنى الايجاد والاختراع يطلق بمعنى التقدير فالمراد احسن المقدرين
فان قالوا قوله تعالى الا يعلم من خلق يدل على ان فعل العبد ليس مخلوقا لله
لانه اطلق من على العاقل فلا يدخل الفعل لانه غير عاقل قلنا الاية من ليست
معمولة لمحتملين يلزم التعميم والمعمول محذوف اي الا يعلم من خلق خلقه على انا ولو
سلمنا ان من معمولة فيطلق بحسب العموم على العاقل وغيره كما ان ما كذلك تطلق
بحسب العموم على العموم وغيره وانما يمتنع اطلاق من على غير العاقل في الافراد وما كذلك
ويلزم على مقتضى هذا الاستدلال ان يكون الله تعالى غير خالق الحيوانات التي لا تعقل
والجمادات لانها لا تعقل لان من مقصورهم على هذا الاستدلال خاصة بالعقلاء وهو
الجهل فان احتجوا بقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر قلنا هذه الاية
تقرأ برفع كل ونصبه والنصب والشبهة انما تاتي على قراءة الرفع باحتمال ان
يكون خلقناه صفة لشيء فيكون من بعض الصفة اي تم تسلط خلقه وهو اختيار
العبيد في الكواكب انا نمنع ان يكون خلقناه صفة بل هو خبر وحينئذ يلزم
العموم واما قراءة النصب فلا ياتي فيها هذا التشبث لان كل منصوب بالعامل فيه
فعل يفسره خلقناه فلو كان صفة لا يسلط على ما قبله لانه لا يفسر في باب الاشتغال
الا ما يصح ان يعمل فيما قبله والصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف فلا تفسر عاملا في جملة
لا محل لها وكانه قيل انا خلقنا كل شيء بقدر فلزم عموم خلقه لا شيء وهو مذهب
قوله بعض القراء على انهم لو سلم لهم جريانه على قراءة الرفع ان خلقناه صفة وبقدر

الخبر

قف على بحث قوله تعالى الا يعلم من خلق

القبيح لم يلزم منه كذا بل يكون ساهيا إذ من الصفات السلبية نفي شيء ولم تكن مخالفة
وأما المعقول فهو أن العبد لو كان خالقا لفعله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو
لا يحيط بتفاصيله لأنه إذا تحرك فيتخلل حركاته سكنات وهو لا يشعر بها ولا يتصور
القصد إلى إيجاد الفعل مع الجهل به وقد جرى هذا الشيخ أبو الحسن الكلام معهم في
أفعال الساهي والغافل فإنه عندهم مخلوق بفعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع
الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأحكام على العلم فإن قالوا هذا
الدليل لا يدل على امتناع الفعل من العبد واستحالته مما يتبينه لو سلم لكم أن بدائع
أنه يبشر بفعاله وأنتم تدعون الامتناع والاستحالة فلو قدر أن صادقا أخبر بصحة
تفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يكون خالقا له قلنا الغرض من هذا
الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد مخلوق بفعله وأنتم لا تقولون به
وأيضا الخصم يدعي أمرين الجواز والوقوع واستدل بالوقوع على أنه جائز من العبد
فإذا أبطلنا أن الواقع بفعله فقد بطل دعواه في ذلك وبطل استدلاله على جواز
وقوعه وإذا حاولنا الدليل على امتناع إحداث العبد بفعل من الأفعال استدللنا
بعموم قدرته تعالى وإرادته وعلمه فإن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة فإن
الفعل الممكن إنما افتقر إلى الفاعل من جهة إمكانه وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى
ببعض الممكنات لزم اتصافه بنقيض تلك الصفة من الجهل ونحوه وذلك نقص
والنقص على الله محال ولاقتضى التخصيص مخصصا وتعلق المخصص بالصفات الأزلية
والذات الواجبة محال وإذا ثبت عموم صفاته فلو أراد إيجاد حادث وأراد
العبد خلافه فنفذ مراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض من إثبات
الاثنين ولا بتحكيم قولهم إن الله تعالى قادر على الحركة والعبد قادر عليها واحدا لا في
لا يقدر على الحركة خاصة ساكنا لما تقرر فيه أنه من أن الذي يقدر عليه أحد أن لا يقدر مطلق من

اليه والذي كلفهم به واقدرهم عليه اي الفعل الاختياري فلا يقدرون على غير ما يلجئهم اليه قال
الشيخ ابن عرفة ومعنى الجائم اضطرار ارادة عظيمة يومنون به وهو باطل لان هذه الارادة مع
عدم ايمانهم كقولهم ليس في القدر والطبايع من عنده انه يشبه الى ما قال الخصم ليس كل عبث
يوتى عن خلق القوة الله فيه بل من الغيب يعلم الله تعالى انما يوتى من غير خلق حسن
اللطف ولا يوجد ايضا كما ايضا فالزم ان الباري لا يقدر على ان يوجد جميع الخلايق وهو خلاف
الدين ولا اشكال ونصوص الكتاب ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة لامن من في الارض
الاية ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
وقد تمسكت المعتزلة بشبه عقلية وسمعية اما العقلية فقالوا وقوع الا
فعال من العبد على وفق قصده ودواعيه اقداما واحجاما دليل على انه موجدها وكذلك
وجود الاحساس بالتمكن من بعض الافعال دون بعض كالقدرة على الحركة بين يمينا
وشمالا دون التعلق في الهواء دليل على تحقق قدرته المستبينة الى بعض الافعال وان
وانكار ذلك جحد للضرورة ودخول في باب السفسطة ومخالف لدليل الايات وايضا
بقضيه ويشبه بان انسان نفسه للانكار فيدل على ان الافعال بسبب اليه
قالوا واذا لم يكن للعبد فعل بطلت فائدة التمييز والتصحيح والتكليف وكانت
التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وتكليفا بالمحال وحاصله اجعل يا من
لا يفعل له وافعل ما انت فاعله وعلى هذا بطل الحسن من الله تعالى ولام العقلاء من ولا
فرق بين ثوابه ولا عقابه وذلك انسلاخ عن مقتضى العقل والعرف والشرع واما
السمعية فكقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا
السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات قالت السنية الذين احتجوا على
ذلك من عشرة اوجه الاول اي ان الفعل اضافه الى العبد كقوله تعالى ان الله
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله فطوعت له نفسه الا بذلك الثاني ان الا

قف وجه تمسك المعتزلة الخ

الامر

الدالة على مدح المطيع وذم العاصي كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى وكقوله تعالى كل نفس
بما كسبت رهينة الثالث اي الدالة على ان افعال الله ليست كافعال العبيد
كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وكقوله فتبارك الله احسن الخالقين
الرابع اي الدالة على التوبيخ والانكار كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وقوله تعالى
فما لهم عن التذكرة معرضين وقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك والتوبيخ على الشيء
مع العجز عنه محال الخامس اي التخيير كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
وكقوله تعالى اعملوا ما شئتم السادس الامر بالمسارعة الى الثواب كقوله تعالى سارعوا
الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم السابع اي الدالة
على الاستعانة والاستعاذة كقوله تعالى استعينوا بالله واذا كان الله خالق كل
شيء كالايمان والكفر والطاعة والمعصية فكيف يطلب الاعانة والاستعاذة
الثامن اي الدالة على اعتراف الانبياء بتقصيرهم واضافة ذلك الى انفسهم كقول
السيد ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول السيد موسى رب اني ظلمت نفسي
وكقول السيد يعقوب بل سولت لكم انفسكم امرا التاسع اي الدالة على
اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم وعصيانهم منهم كقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين الاية العاشر اي تحسر الكفار والعصاة في دار الاخرة على المخالفة
كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون والجواب عن هذه
الكلمات بانا نستدل على ان العبد بما له وقوع الفعل على وفق قصده وداعيته بالكل
قدرة او مطلقا اما كونه ذا الموضوع يكفي من الافعال على وفق القصد والداعية مع ما تعلق
على انها من محض فعل الله كخروج الارواح من الاشباح عند الفصل اليه بالابسة جرح او
حرق او غير ذلك وحصول الشبع عند الاكل والري عند الشرب والفهم عند التفهيم
وخلق ما للوان والزوائد عند تعرض بعض ما جنس من نقض واما عكسا بالحلة

قف على الجواب
كلام المعتزلة

للمتنع من وقوع الافعال المنسية مع عدم القصد كالساهي والغافل واما الثانية
من التكليف بالمحال فقد قال الخصم قد علمتم من مذهب خصومكم جواز التكليف بالمحال وليس
ما يرتضيه بطلانه بالضرورة وانتم مطالبون بالاستدلال على امتناعه واقرب ما يدل على جوازه
ان الله تعالى كلف الكفار بالايمان وقد علم تعالى من بعضهم الكفر وهو مكلف مع ذلك
بالايمان واخبر تعالى عن بعضهم انه لا يؤمن وما اخبر به لا يتطرق خلافه فلو وقع الايمان وقد
اخبر بعدمه لزم اجتماع الضدين ولزم الخلف في خبره تعالى عن ذلك ومنع الايمان وقد علم تعالى
انه لا يقع منهم فلو وقع لزم انقلاب العلم جهلا او اجتماع الضدين وكل ذلك محال ولا فرق
بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره وايضا هو لازم لكم فانه تعالى اذا لم يخلق الفعل
الداعية بعد التكليف الى الطاعة كان الفعل مستحيلا واذا خلق له الداعية كان
لازم الوقوع فيكون اضطراريا فيبطل التكليف به ويبطل وصفه بالحسن والقبح وكيف يمدح
او يذم وكيف يعقل الثواب والعقاب عليه واما تشنيعهم بقولهم افعل يا من
لا يفعل او افعل ما لا تطيقه ولا يرى التناقض على هذا فنقول هو لازم لكم
ايضا لان المعنى للتكليف عندكم والمقصود منه استصلاح العبيد فيما بينهم وبين
ربهم وقد علم الله تعالى منه انه اذا كلفه لا يفعل ولا يزيده ذلك الا عتوا واستكبارا
فكانه قال كلفتك بهذا الفعل لاستصلاحك به مع علمي انك لا تصلح فان كان يلزمنا
التناقض فهو لازم لكم وما هو جوابكم يكون جوابا لنا واما ما ذكروه من نسبة الفعل الينا
ونسبتنا الافعال الى انفسنا فنحن نثبت له تاثيرا فانا نثبت له كسبا كما نطق به الكتاب العزيز
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وبهذه الاية وشبهها تخرج الجواب عن جميع ما تمسكوا
به من الاي المتوجهة عليه وبين الايات الدالة على انه يضل من يشاء ويهدي من يشاء
وقوله تعالى وطبع الله على قلوبهم وقوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له وقوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وما تقدم من الادلة السمعية

عاند

15A

عم ان الله تعالى خالق كل شيء والهداية لا تستعمل الا في ان يرزقهم الله الايمان ويجنبهم من الكفر
والعصيان واذا كان من فعل العبد فلا فائدة في السؤال اعترض واجيب عن ذلك بان
قالوا المراد في المسالة الرغبة الى الله في الاقدار على الايمان وهذا العذر لا يجدي على
مذهبهم لان تجنبهم الكفر فان القدرة على الايمان قدرة على الكفر والقدرة على الايمان
حاصلة فكيف يطلب الحاصل ومن دعوات التثبيت قول الخليل ابراهيم عليه السلام
ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقوله واجنبني وبني ان
نعبد الاصنام فان كان معنى تحصيل الايمان ان تخلق القدرة عليه فمن تحصيل الكفر تخلق
القدرة عليه وان كان معينا على الايمان بذلك فيلزم ان يكون معينا على الكفر بذلك
وذلك ان التكليف عندهم لا يتعلق الا بعد الاقدار ويستحيل ان تسلب القدرة
فاذا كان الامر على ذلك في اصل المعتزلة فلا معنى للرغبة والسؤال فاذا ثبتت الادلة
الادلة الدالة على ان الفعل من الله والدالة على ان الفعل من العبد فيجمع بينهما بما
ذكرنا فاضافته لله تعالى على معنى الخلق والاختراع واضافته للعبد على معنى الكسب
ويسمى معناه ان شاء الله وما تمسك به ان يكون على مذهب المعتزلة العبد
احسن خلقا من الله تعالى لانه خالق للمعصية على زعمهم وهي احسن من خلق الاجسام
وهو مناف لقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين قلت هذا على مذهب
المعتزلة ان الخلق في اللغة بمعنى الاختراع فعلى هذا وان اذا قلنا الخلق بمعنى
التقدير كما تقدم فلا يأتي هذا والله اعلم قيل فلو القدرة على الايمان لله ضمنه
اذ لولاها ما وجد فيلزم من هذا ان القدرة على الكفر اشر من الكفر قاله المقترح يعني ان
هذا لازم لهم لانهم يقولون ان الكفر قبيح فلا يفعله الباري تعالى والقدرة عليه هو الخالق
لها فلزم على ما سبق ان القدرة على الكفر اشنع القبح من الكفر ومن ذلك قولوا انه لا يفعل
القبائح فان قالوا اذا لم تؤثر القدرة فلا يكون فرق بينها وبين العلم قلنا لا يلزم

ما اشتمل عليه التعلق من غير تأثير عموم التعلق فيه بأن الظن والشك والوهم والعلم

تتعلق ولا تؤثر فيها فرق بالتحكم ودعوى أنها مشتركة في التعلق من غير تأثير وأيضا

فمستكرا به أن قالوا إذا كانت القدرة الحادثة لا تؤثر فتكون كالعلم فتتعلق بالألوان

والطعوم والروائح كما أن العلم يتعلق بها ويلزمهم أن تتعلق بالقديم كالعلم إذ الممتنع

أن تتعلق به صفات التأثير وأما الصفات التي لا تؤثر فلا مانع من تعلقها بالقديم

أجاب أهل الحق منهم بأنه لو كان ما دل على صحة هذه الدعوى أن القدرة إذا لم تؤثر

يلزم عموم التعلق فيها هذا يحتاج إلى برهان وما الجامع بين القدرة والعلم أجابوا

بأن قالوا الجامع عدم التأثير قلنا ما الذي دلكم على أنهما إذا اشتركا في عدم التأثير

يلزم العموم في التعلق ثم ينتقض بالإرادة فإنها تشارك العلم في عدم التأثير وهي

مختصة في التعلق على أصلكم ثم ألزمهم الأصحاب الزامين مع حجتين أخريين أحدهما أنكم

قلتم بشيئية المعدوم وأن الأشياء ثابتة في العدم على حقائقها متميزة عن الوجود

في ذلك وأن القدرة إنما تؤثر في الوجود لا غير ومعقول الوجود مشترك في جميع الأشياء

معقول واحد والتعلق بوجه دون وجه ولا توجد خصوصيات إلا بالفاعل كقوله

أمير الله ولا تشتري به شيئا وقيل لا تتخضب وإذا كانت هذه الخصوصيات هي مناط

السمع والبصر واللمس والذوق والتمييز والتجسيم وتتعلق الثواب والعقاب بتكليف

المحال الذي على أصلكم بأن لا يفعل في هذا الوجه ليست مقدورة القدرة للعبد قديمة أو

حادثة والذي يقدر عليه هو محض الوجود وهو قضية واحدة في الحسن والقبح لا تختلف

فعاد لا التزام عليهم الالزام الثاني أنه إذا أخرجتم جملة التأثير وهي محض

إعطاء الممكن الوجود وهو لا يختلف في الموجودات وجب أن تقولوا بعموم قدرة العبد

وأن تكون صالحة لإيجاد كل ممكن من الجواهر وسائر الأعراض والسماء والأجرام

وخلق السموات والأرض فإن التزمتم [illegible] العالم وكل ما يلزم المعتزلة

من الاشكالات

من الاشكالات وتكليف المحال فيعود ما اورد عليهم من وجهين اولا ان ما علم الله
تعالى انه سيوجد كان واجب الوقوع وما علم الله انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع والثاني
مادة انه ان لم يوجد فان الداعي امتنع الفعل وان وجد وجب فيكون جميع الاشكالات
واردة عليهم قال الفخر ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان
هما العدوان للاعتزال ولولاهما لتمت الدست لنا انتهى قال ابن عباد في قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون هذا دليل لاهل السنة ان الله خالق افعال العبيد اي خلقكم
وخلق عملكم ولكن خشي هنا كلام ما انزل الله به من سلطان انتصارا لمذهبه الفا
سد قال ... الحكي عنه ان جعل ما موصولة فان التقدير عنده والله خلقكم والذي
تعملونه من الاصنام وفيه ان تكون الاصنام مخلوقة لله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا بل التقدير عنده مصورة وذلك انهم لم يعبدوا الاصنام من حيث كونها حجارة
ليست مصورة ولو كان كذلك لم يتعادوا فيما تقدم بها ولا اختصوا بعبادتهم حجرا دون
اخر فدل ذلك انهم انما يعبدونها من حيث اشكالها وتصويرها وهي من عملهم وقال في
الحقيقة انما يعبدون عملهم فقامت الحجة عليهم بانهم وعملهم مخلوق لله تعالى وكيف
يعبد المخلوق مخلوقا مثله ومع ان المعبود كسب العابد وعمله بطل ان الحجة قائمة
عليهم على ان ما مصدرية واما قول الزمخشري ان ما موصولة وان المراد بعملهم عمل اشكا
لها فمما لم يحتمل الظاهر فانه مفتقر الى حذف مضاف فيكون التقدير والله خلقكم وما
تعملون شكله وصورته وما لا يفتقر الى حذف اولى مما يحوج حذفه بخلاف توجيه اهل السنة
فانه غير محتاج الى حذف اصلا ثم ان الزمخشري جعل العبادة هو نفس الجوهر وكيف
يكابر ويقحم لبيان ان المعبود من عمل العابد مع موافقته ان جوهر الاصنام ليست
من عملهم فما هو من عملهم وهو الشكل والتصوير ليس معبودا لهم على هذا التقدير وما
وما هو معبود لهم وهو جوهر الصنم ليس من عملهم فتناقض ذلك انتهى قلت

بعد هذا قوله تعالى أتعبدون ما تنحتون أي أتعبدون نحتكم ولا يجوز أن يقال أتعبدون
ما تنحتونه لأنه يحتاج إلى حذف أي ما تنحتون صورته ولا يجوز ذلك كما أشار إليه والنفي
كما تقدم فإن قال قائل ما معنى الكسب الذي تعلق به المدح عندكم والذم والفتنة
والحشر والثواب والعقاب شرعا وعقلا قلت الكسب عبارة عن تعلق القدرة
الحادثة بالمقدور في محله من غير تأثير وتقدم في القدرة ثبوتا للقدرة من أدلته في نظره
هناك والحجة نحوها ويكفيهم القرآن قال الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
والمعتزلة قد تقدم رد مذهبهم فلم يبق إلا كلام الأصحاب فقال الأشعري لا تأثير لها
أصلا لا مباشرة فيما هو في محلها ولا تولدا فيما خرج عن محلها وهذا هو الحق الذي تعضده
أدلة السمع والعقل كما تقدم وذهب القاضي فيما نقل عنه إلى أنها تؤثر في أخص وصف
الفعل فإن الحركة من حيث كونها حركة تنقسم إلى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك وهذه
الوجوه منسوبة للعبد كسبا وأصل الفعل منسوب إلى الله إيجادا وإبداعا قال وبهذا
يندفع ما يشغب به المعتزلة من تعذر ورود الخطاب بالتكليف وحسن المدح والذم
والثواب والعقاب فإن جميع ذلك يترتب على خصوص هذه الأفعال وهي مكسوبة للعبد
مع عجزه عن أخص وصف الفعل حال نسبته واختار الشيخ سنانى هذا المذهب
وقال على زعمه ما أشار إليه القاضي موافق لفظا العقل والشرع وقرره بزعمه أحسن تقرير
فقال الحركة من حيث هي حركة تنسب إلى الله إيجادا واختراعا وبل من ذلك علمه بجميع
وجوهها وأنه لا يعزب عنه ذاته ولا ينقص بها الخطاب فلأجل الخطاب إليه من العبد
من حيث خصوصها فيقال أوجدها وأحدثها ولا يقال إنه متحرك بها وتنسب إلى العبد
من حيث الخصوص وهو كون ذلك الفعل صلاة أو غصبا أو سرقة ولا تأثير لقدرة العبد
إلا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بها من كل الوجوه وذلك محل جعله وكسبه
وتكون صفة له فيقال متحرك ساكن مصل غاصب جاز اتصافه بها مرفوع على خلافه حسبه

معصية

بخصوصية وجهه وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الطلب به فعلى هذا لا تشرف
وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من حيث انه موجود فإن ذلك الوجه
لا تكليف فيه لا بفعل أحد وهذا أعدل من قول المعتزلة فإنهم أثبتوا الأشياء
على خفائه في العموم والعامل لا يعقل فيه غير الوجود عندهم وهي محال التكليف معقولة
باختلاف الحقائق والتكليف لم يتوجه بطلب تلك المحال بل الخصوصيات وباعتبارها
حسنت الأفعال أو قبحت على تلك الخصوصية ورد المدح والذم لما توجه به التكليف غير
مقدور للعبد عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب إليه القاضي
فكان ما ذهب إليه القاضي مكافئا للقضايا الشرعية العقلية نقلا وإلى مثل هذا ذهب
الأستاذ إلا أنه يسمي المحال وعبر عنه بالوجه والاعتبار وما ذكره وإن كان ذا رونق
لشغب الخصم ودافعا لإلزام التكليف بالمحال فيفتقر إلى أن لا يكون للعبد تأثير كما
ذهب إليه الأشعري ومن وافقه حيث قالوا للأشعري إن حاصل التكليف أن تجعل
ما أنا فاعله أو أفعل ما لا أفعله ثم إنه ضعيف فإن معتمد القائل والمجاب به
في نسبة سائر الممكنات إلى الله تعالى إيجادا وإفناء تماثلها معا فيه وأن نسبتها إلى
سائر الممكنات نسبة واحدة فليس بعضها بأولى من بعض وذلك يتأتى فيما ظاهره إلى
العبد فإن هذا الوجه إما أن يكون ممكنا أو لا فإن كان ممكنا وجب إضافته إلى الله تعالى
وإن لم يكن ممكنا امتنع نسبته إلى قدرة ما ومؤثر وإن الحكم لازم فإن تلك الحال لا يتصور
من العبد فعلها على حيالها ما لم يفعل الله تعالى تلك الذات ومتى فعل الذات فلا
يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازما لهم وهذا على مذهب الأستاذ أشد
إلزاما فإن الوجه والاعتبار يكون في الفعل فيجب أن ينسب الفعل إليه بأن ينسب في الخارج
ما لا يعرف في العقل وصار الإمام في آخر عمره إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في أصل
الفعل كما تقول المعتزلة بالاستقلال بل على إقرار قدرتها لله تعالى وقال إن هذا المذهب

هو الجامع لمحاسن المذاهب كلها فإن القدرة إذا لم تؤثر بوجه البتة لم يحسن التكليف
ولا التخصيص بفعل الثواب والعقاب كما ذهب إليه المعتزلة في إثبات ذلك ما يزيد ههنا
وجب أن يقال إن العبد لا يفعل إلا ما قدر الله تعالى أو ما شاء أن يوقعه الله لم يلزمه
ما لزم المعتزلة من مخالفة السلف والإجماع وهو أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا المحذور
اللازم من مذهب الجبرية ومذهب الجهمية من الجبر فإن العبد إذا كان لا يوقع إلا ما خصص
الله أو قدر إيقاعه فهو مقدور له لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك وإذا أراد الله ذلك فلا
يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له قال الشيخ شهاب الدين والقول أن الإنسان
يحرك نفسه تارة في بعض الأفعال إلا أن أبا علي سلامة الطبيعة يحرك نفسه إنما
يستقل بدون إعانة الله تعالى كما قال الشيخ إنه إياك نعبد وإياك نستعين وقال يمنون
عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان والفرق قف على الفرق بين المخترع والمكتسب
بين المخترع والمكتسب كما عبر عنه الأشعري أن المكتسب فعل الفاعل بغيره والمخترع
فعل الفاعل بلا معين ولا أجنبي ولا استقلال ولا شبه الموصوف بالحركة بحركة الجني والله
تعالى مجرى للغيب والعين بعض أفعاله محركة فهي يهدي بها الله إياه فمن نظر إلى الأول
فلا يعتقد نفي الجبر ومن نظر إلى الآخر ومثل في الحالة الوسطى اعتقد نفي الاستقلال
ومن نظر إلى المجموع تحقق له معنى الاختراع والكسب معا وأنه لا حول ولا قوة إلا بالله
بعد صرح الغزالي في بعض كتبه بهذا المعنى وقال العبد مجبور على أن يختار وإليه الإشارة
بقوله تعالى لمن شاء منكم أن يستقيم أثبت للعبد مشيئة ثم قال وما تشاءون إلا أن
يشاء الله **مناظرة** قال الحسن لا أدري فقام رجل إلى علي رضي الله عنه
فقال له يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر فقال طريق مظلم لا تسلكه ثم أعاده فأعاد ثم
أعاد فقال بحر عميق لا تلجه ثم أعاد فقال أيها السائل إن الله خلقك كما شاء أو
كما شئت فقال كما شاء فقال أيها السائل الذي مع الله مشيئة أو دون مشيئته أو

دون

دون الله مشية فان زعمت انك دون الله مشية فقد اكتفيت بها عن مشية الله
وان زعمت انك فوق الله مشية فقد زعمت ان مشيتك غالبة على مشية الله
وان زعمت انك مع الله مشية فقد ادعيت الشركة المشية تسئل ربك العافية
قال بلى قال فمن اي شيء تسئله امن البلاء الذي ابتلاك به ام من البلاء الذي ابتلاك به غيره قال
من البلاء الذي ابتلاني الله به قال اتقول لا حول ولا قوة الا بالله قال بلى قال
فما تفسيرها قال علمني يا امير المؤمنين قال تفسيرها ان العبد لا يقدر على طاعة الله
ولا تكون له قوة على معصية الله الا بالله ايها السائل ان الله تعالى يسقم ويداوي
منه الداء ومنه الدواء اعقلت عن الله قال نعم قال علي عليه السلام الآن اسلم اخوكم قوموا
فصافحوه ثم قال لو رايت رجلا من اهل القدر لاخذت برقبته فلا ازال اجأ رقبته حتى
اكسرها فانهم يهود هذه الامة ونصاراها ومجوسها انتهى من كتاب الحجة ومما
يتم به هذا البعض الكلام في التولد فقد زعمت المعتزلة ان العبد يوجد فيما خرج عن محله وهو
في التولد قالوا والتولد وجود حادث عن مقدور بالقدرة الحادثة كحركة الحجر مثلا فانها
متولدة عندهم عن المقدور الذي هو حركة اليد بالقدرة التي في اليد وعمدتهم ما نقلتم في من
شبههم الذي ابطلناه قالوا علمنا ان ذلك له لانا رأينا ما ينسب اليه ويمدح عليه او يذم
ويعاقب ويثاب وهي خارجة عن محله كالقطع والجرح والاتلاف والقتل فوجب
ان تكون فعله اثر بها على طريق التولد وعدوا المولدات اربعة منها الوهي المولد
للالم والنظر المولد للعلم والتقرب على وجه مخصوص كتقرب الشمع من النار وله
واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوي الثقيل هل هو الاعتماد او الحركة فزعم ابو
هاشم ان الموجب الاعتماد وزعم الجبائي ان الموجب الحركة وهذا المذهب بعينه مذهب
ارباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب اثره الا ان يمنعه مانع والمعتزلة
تزعم ان السبب المولد يقتضي اثره الا ان يمنعه مانع ولم يفهموا حكم العلة

قف بقصير الحول ولا قوة الا بالله

قف المولدات عندهم اربعة

العقلية فانه لا يبقى تابعي متعلقا لها منه وإذا ثبت أن الله تعالى خالق كل شيء بطل
التولد وذكر النظار أن المولدات ما يظهر إلى الله لا على أنه بفعله ولكنه خلق بسبب
وهي تقتضي لذاتها أثرها ونقل عن جعفر بن حرب منهم أن ما يقع مباينا لمحل القدرة مما
من اختيار السبب يحدث في محل السبب كالقطع والقصر وما لا يقع على قدر اختياره
كالهوي عند رفع الجسم فليس من فعله ونقل الكرخي في المسائل الاتفاق بين
المعتزلة على أن التولد فعل فاعل السبب ونوقش بما تقدم واختلفوا في وقت تعلق
القدرة بالتولد فذهب أكثرهم إلى أنه لا يزال مقدورا إلى حين وقوع سببه فيجب حينئذ
به وينقطع أي القدرة عنه ومنهم من قال إنما ينقطع أي القدرة عنه إذا وقع وأما
وجود سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم
لا تقع متولدة وذهب ثمامة إلى أن المتولدات التي حكموا بالتولد فيها وقعت من غير فا
عل البتة وهذا يقدح في دلالة وجود الصانع وذهب معمر إلى أن جميع الأعراض واقعة
بطباع الأجسام واستثنى الإرادة فقال تقع بفعل الجسم وما عداها من الأعراض لا
تقتضيه الأجسام فلا فاعل له خلا الإرادة واتفقوا على أن المولدات كلها خارجة عن
محل القدرة في النظر فإنه يولد العلم في الذات ومما تمسك به الأشعري في
إبطال التولدات قالوا هذه الأفعال التي حكموا فيها بالتولد لا تخلو أن تكون مقدورة
لفاعل السبب أو لا والقول بأنها مقدورة لفاعل السبب باطل لأن الأثر فيها واجب
عند وجود سببه فلو كان مقدورا لفاعل السبب لزم وقوع أثر فيه من غير إرادته
كالواثق وإن كان غير مقدور له فإما أن يكون لها فاعل غيره أو لا والأول تسليم للمطلوب
لنا والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع إلى الصانع قال الإمام الآمدي واختلفوا
هل يقع تولد في أفعاله تعالى أم لا فذهب طائفة منهم إلى أن التولد لا يقع في أفعاله
تعالى لأن قادريته بالنسبة إلى الممكنات على حد السواء فلا يكون بعضها بالبعض أولى

وبعضها

وبعضها بالتولد وذهب بعضهم الى ان ذلك يجب في حقه تعالى فتقع افعاله متولدة عن
اسباب خلقها قال وهذا فيه ابطال اصولهم واتفقوا على ان الجواهر لا تقع متولدة وبتعذر
وقوعها من الله تعالى على نحو الذي ابتدا الله ابتداء لا متولدة عن اسباب اختلفوا هل يجوز
وقوع امثال المتولدات من الاسباب دونها مقدورة من غير وسايط فصار صايرون من
هولاء الى انه لا يجوز تعلق القدرة بنوعه دونه وذهب ذاهبون الى انه يجوز تعلق القدرة بنوعه
من غير سببه واتفقوا على ان الموت مما لا يقع مقدورا لنا من غير وسايط الاسباب وجميع
مذهب ابن الجبائي ان الاعتماد يولد الوهى وهو عبارة عن تغير بنية الاجزاء وتهدم البناء
المنتهي لعبور الجدران والغرض من هذه المذاهب التوطئة للرد عليهم وذهب بعض المعتزلة
الى ان الارادة تولد افعال القلوب من العلوم والاعتقادات فقال الجمهور والذي
صار اليه معظمهم ان المتولدات اعتماد وحركة وسكون وعلوم وتاليف ووجدان الالم
ولا ميز بين هذه الاجناس ما يولد وما يتولد كالاعتماد وهو يولد ايضا اعتمادا او حركة
والنوع يولد الاعتماد وهو يولد الالم والعلم يتولد ولا يولد والنظر يولد ولا
يتولد وكذلك الحياة لا تولد ولا تتولد واتفقوا ان الارادة لا تقع متولدة اصلا
وصار صايرون منهم الى ان جميع افعال القلوب يجوز ان تقع متولدة الا الارادة
واستثنى بعضهم ابطال الحق والرد بينه هذيان طويل وزعم معمر من اصحاب التولد
ان الافعال تقع على حسب الدواعي والقصود كما تقدم فانه اذا اراد دفع شيء دفعه
وان اراد رفعه ارتفع له الى غير ذلك فهذا يدل على انه من جملة منكري التولد
والجواب انا نقضنا هذه الشبهة فيما تقدم مما دل عليه نفي القدرة
مباشرة وهو ما تقدم ان خروج الارواح من الاشباح على قصد الدواعي وليس من ثمرة
للعبد وقد يقصد رفع شيء ولا يرتفع له وقد يقصد الى الخرج فلا يحصل ولم يسم هذا
وايضا فان تبعية القصود افعال الطبع هو والغافل لما تقدم وهم يقولون انه فعله

ومنها ابطاله دعواهم الرؤية وذلك انها تقع على حسب القصد الى العلم فيحصل العلم على حسب
القصد اليه وبسببه الرؤية فيلزم ان تكون الرؤية مولدة ولم يقولوا به ومن شبههم
انهم قالوا انا نعلم واطلاعكم ان اندفاع الحجر عند الاعتماد باليد عليه من فعل الله سبحانه
وتجويز العقول ان لا يحصل وان اعتمد اقوى الاعتمادات على الحجر ويجوز ان يعتمد النحيف الضعيف
على جبل فيعقب اعتماده زواله فعلم ان الله سبحانه قدر ما تعلق للاندفاع بالاعتماد اصلا وانما
الذي يحصل من فعل الله سبحانه ويلزم من ذلك ارتكاب جهالات تنبو عنها العقول وهي
ان لا نثق بدلالة الفعل على الاعتماد ويشرع يتبع على اثر اعتماد ضخم بالطبع من حصول ذلك ان يرى
حركة بين اقتضى الشيء ويشرع يقبل بما اقتضى لمعه من غير ملاقاة ومماسة بين الدافع
والمدفوع اذ لا اثر للاعتمادات على اصولكم قلنا ومن زعم ان التماثل على المحسوس
المعتمد عليه بمثابة التحريك نحو الشيء والعجز يحكم النظر وتلاقي بعد خرج عن المعقول
قلنا الجواب ان حقيقة مذهبنا ان هذا لا نستبعد بمجرى العادات بما انكروه
هو عين مذهبنا وانا لكن لم نطرد العادة بذلك انما العادة جرت بالملاقاة والتماس
بل اقتصرتم على ذكر تقبيح ما ندعوه ولا ابطاله وانتم انما تدعون ابطاله ادعيتم
بطلانه ضرورة بان دعوى الضرورة تسقط كل المتكلم اذ لا يعجز احد عن دعوى الضرورة
ثم لا تسلمون ممن يعارض دعواكم بنقيضها قلنا وايضا القضية المشهورة وهي ان الضرورة
لا تختلف بين العقلاء تبطل ما ادعيتم قلنا وايضا يبطل دعوى الضرورة ان ذوي العقول
والادلة اتفقوا على خلاف الضرورة وقد قدمنا الادلة الدالة على ان الله خالق كل شيء
وان ادعوا ذلك بالنظر طولبوا بذلك للنظر ولا يكادون يتمسكون بالجمع عقلا وبقية
فان قلتم انا نعلم ضرورة استبعاد ما يمتنع عادة مع موافقتهم ايانا وذلك
مثل ان تقول الرب تعالى قادر على ان يمسك اثقل الاجساد معلقا من غير عماد ويمسك الحجر
في الهواء وذلك مستحيل عندكم وامساك الرب له من غير سبب لا مساس له ولا هاوية

السليم

الثقيلة بالكلية ولو اخبر العاقل بوقوع ما جوزناه لاستبعدته عقول الورى وكذب المخبر
ولو قال نبي .. ايتي ان تنقلع الجبال الثابتة وتمشي على مسافة بتنا سعة اذا اشير
نحوها لكان ذلك ممكنا اجماعا واذا تصورناه استبعدوه وساغ عندهم في الحكم والعادة
فيتبين ان ما ذكروه من الامور العاديات ومما يتمسكون به ان قالوا انما يجوز تكليفنا
بما يجوز لنا من القصد ويتسبب له ودفعه وتقرب من اجراء الاجرام تقربا وبالابلاغ بما يسرنا لامه
وقد تكلفت الشرائع بتعبدنا في اثبات الحدود والامر بايقاع الافعال الذي هي الشرايع
قالوا واذا زعمتم ان المتولدات غير مقدورة وانما هي بقدرة الله تعالى فلا معنى للامر بها
والجواب انه تقدم الجواب عن مثل هذه الشبهة في الافعال فنقول ان لنا كسبا
بالامور التي امرنا بتحصيل الكسب لان هذه الاشيا تعقبه عادة ثم نعارضهم في هذا
الوضع بما يطابق ما استبعدوه من وافقهم ابو هاشم فنقول قد ورد الامر
باشباع الجايع وارواء العطشان وان لم يكن الاشباع والارواء من مقدورات العبد
وكذا يسوغ الامر بتبييض الثياب وتسمين الجمل الى غير ذلك مما يوافقونا عليه فاذا
قالوا الامر بهذه الاشيا امر بمقدمات تستعقب تلك الامور على اطراد العادة
اجبنا بذلك ايضا كما تقدم ومما تمسكوا به ان ايراد الكلام يولد العلوم والامر با
لعلم سايغ وهو مستفاد من الادراك وابطال الادراك يسوغ الامر به وهو غير مقدور
وقد زعمتم انه لا يؤمر الا بما كان مقدورا قلنا قالوا الامر بالادراك امر بالتحديق
قلت ... لذلك نقول في الامور المتعلقة امر بما يتوقف عليه في مجرى العادة ومما
تمسكوا به ان قالوا اللغة واردة بان الشيء متى حقيقة ينبغي ان يكون المحرك محركا
حقيقة ايضا لان حدوث الافعال ليست من مجازات اللغة فان اهلها من يقول المحرك
والحامل ونحوهما فاعلم ما دلت عليه من الحمل والتحريك بالعامل ومنهم من قال ان المحمول والمحرك
فاذا قلنا بهذه الكيفية فلا اشكال واذا قلنا بالاولى فقال الفعل ... فعل يتعلق

بالغير والتجوز اقامة معنى به كقولك سبقت فلانا وكلمته الى غير ذلك قال امام الحرمين
ولست استجيز التمسك بذلك فان قول القايل حمل فلان شيئا الى هذا البحر ولا ينفع
المحصل ان يجتزي بالعبارات اللفظية ويتمادى القاضي ان الطلب يتصف بكونه
كلاما وقد يكون الكلام قايما به وقد يكون فعلا قايما بغيره كفعل الكتب قال امام الحرمين
وهذا عندنا باطل فان صورة الفعل لا تكون كلاما قال امام الحرمين ومما يتمسك في ذلك انا لا ننكر
ان تكون العرب قد اعتقدت وقوع المسببات بالسبب بفعل الله وصارت اللفظة بهذا
الاعتقاد ونحن حسبوه في الوضع وهذا كتسميتهم الاصنام الهة فيجب عدها
بالوضع حقيقة وان كانوا اخطؤوا في العقايد انتهى قلت الظاهر في الجواب ان
الالفاظ اللغوية لا مدخل لها في المعاني العقلية من حيث التحقيق العقلي والابطال لانها
اذا لم تخالف ادلة العقول وهذا الامر الذي ذكروه حقايق لغوية وليس من شرط
الحقيقة اللغوية ان تطابق العقول الا ترى انهم يقولون في مات زيد ان زيدا فاعل حقيقة
وكذا مرض زيد وكذا صح زيد وكذا خلق الله السما فالحقيقة اللغوية في هذا
الاسناد اعم من الفاعل الحقيقي الذي نص عليه الاشياخ حقيقة فاي مدخل للابحاث
فيما نحن فيه وانهما تقوم من قولهم ان كلام الله تعالى يطلق على اللفظ العربي حقيقة
لغوية مع ان الحروف والاصوات لا تقوم به قطعا والله اعلم فصل قال امام الحرمين فان
تمسكوا بالالفاظ الشرعية فهي عرضة للتاويل ولا معنى للتاويل بعد وضوح السبيل
فان ما تمسكوا به لفظ مرتين قلت يعني به فيما جمع به الى ما تقدم على مكانة اللغة
ولو نقول الالفاظ الشرعية عرفية فهي حقيقة في معناها كما تقدم انها حقيقة
لغوية وقال ابو نوعزا الاسكلجي انه قال لو كان ما يباين محل القدرة خارجا عن القدرة
بالاستقلال لزم ان يكون كل ما في محل القدرة مقدورا واذ هي مقدور وكذلك ما يباين محل القدرة
بنفسه الى مقدور وذهي مقدور واجاب امام الحرمين بانه دعوى بلا جامع

وهو

وهو مطالب بدليل يشهد له ونحن نعد ذلك من وراء المنع ومما يتمسكون به انهم يقولون
من اصلكم ان القتل قائم بالقاتل ولو جاز مقتول لا يقوم به قتل جاز متحرك بلا حركة قال
امام الحرمين وهذا من الطراز الاول وهم مطالبون بالدليل القاطع الجامع بين محل النزاع والاصل
المستشهد به ثم المتفق عليه بالمعروف بان الضرب انما يقوم بالقاذف لا بالمقذوف
ومن ذلك المعلوم والمذكور والمراد فان العلم بالعالم والذكر بالذاكر والارادة بالمريد فا
ضربوا حجة التمرين التي هي مثل هذا وقد يتمسكون به انهم يقولون ان الحقيقة في
موجبات الاسماء لا تختلف شاهدا وغائبا واذا هلك الشخص او قيل قتله فالقتل
يقوم بالمقتول ولذا اذا قيل قتل زيد عمرا وجب قيام القتل بالمقتول لكون حقيقة القتل
على وتيرة واحدة شاهدا وغائبا قال امام الحرمين وهذا من هذيانهم ومن اراد ان يتلقى
اطلاق الالفاظ من اللغة فقد ابتغى الشيء من غير معدنه ثم لا يعقل قائل شاهدا
الا من يقوم به سبب وان لم تسمه المعتزلة قتلا فالرجل يقتل بالسم فلا نقول بتعلق
من غير سبب به وان كان التعبير من اسم القائل بمعنى عند ذلك هذه احدى شبههم
[illegible] ان نذكر بطلان التولد فالاجماع انه اذا ثبت ان القدرة لا يتعلق لها
التعلق والتهيؤ للتعلق بالامكان فلا فرق بين مقدور ومقدور وتعرف الدلالة في ذلك
بقوله بطل التولد ولم يقوله اصلا قال فان قالوا ان سلم لكم ان قدرة الباري سبحانه لا
تختص فما دليلكم على ان القدرة الحادثة لا تتعلق بالباين كسبا قلنا هذه الطلبة
[illegible] ولا استروح بها المعتزلة قال في الشامل والدليل على ذلك هو الدليل على
خروج الالوان والجواهر عن القدرة الحادثة وقد تقدم ذلك في خلق الاعمال وتلك
الدلالة هي انه لو كانت هذه الاشياء مقدورة لاحسسنا بالعجز عنها لان القابل للشيء
لا يخلو منه او من ضده ونحن لا نحس عجزا والعجز من الصفات المتعلقة الا ترى ان الزمن
يدرك عجزه من زمانته ونحن من انفسنا نجد فاصلا بين تمشية اللون القائم بنا وبين

نسبة الحركة الرعشية الى ايدينا وارجلنا فلا ارشاد وابطال نفي ادراك المكونه
عرضا والصحة اذ هي سوى كونه حيا اقتضى او راى كل حي لذلك فاذا لم نرد حيا على ما
ذاتان ولا افتقرا اليه فقطعنا في وجه من قبيل المقدورات والله الموفق ومن
يتصل من مذهب الاشعري ان المتولد يقع مقدورا ولا فاعل السبب فاعله والقدرة المتعلقة
بالسبب قدرة على المسبب فينبغي ان يكون القادر على السبب قادرا على تركه اعتبارا
لا يقع مباشرا فان القادر على الشيء قادر على تركه وموقع الاختلاف اتحاد القدرة وتعددها
اما المعتزلة فانهم يقولون القدرة الواحدة تتعلق بالفعل المباشر بها وتركه المضادة له
واهل الحق قدروا افتقارنا عند تعدد المقدور من فعل المباشر فاعل السبب يجوز ان يكون فا
عل المسبب حسب افتقاره على السبب ثم يلي من فوق ذلك ان يكون افتقار فاعل السبب
على المسبب بمثابة افتقاره على تركه حتى يقال التقسيم على ما يقطعه قادر على تعويج ما
وهو قادر على ترك التعويج وهذا انما استقوا منه وابو هاشم الاب واجاب
الجبائي بان فاعل السبب قادر على المسبب وتركه وزعم ان ترك المسبب هو ترك السبب
الذي يضاده اجاب ابو هاشم بان من لا يسبب ما لا قدرة له الا عمادا والنظر
في اصولهم فاذا جرى الكلام في سبب لا ترك لمسببه فلا يتمكن من التعليل بما
قاله ومن الاسباب ما يتقدم على مسببه وترك كل شيء يقارنه وقت وقوعه بدلا
منه اذ لا يكون الكون في محل وترك الكون في المحل فاذا تقدم السبب كان تقدير
ضده في وقت تقدمه على البدل والمسبب متاخر عنه بوقت او اوقات فلا يتحقق ان يكون
ترك السبب تركا له وما ابو هاشم فساد مذهبه فيما اشتمله ان الشيء يضاد المتولد
وترك السبب لا يضاد المسبب فيكون تركا له وشرط الترك ان يكون محل ما يقدر ويكفي
متروكا واغلب الاسباب لا تقوم بمحل المسبب فقد بطل ما ذكره من هذا الوجه
ثم لم يستقم الجبائي ما قال خلافا لما الزم فانا نقول القدرة عندي تتعلق بالمتضادات

المباشرة

المباشرة وللسبب فرعين عن السبب فلتتعلق القدرة به ثم لا الجزئية في تسمية
تركا وبالامتناع من تسميته ومما يبطل التولد انهم قالوا اذا تذكر الناظر النظر
لا يتولد العلم بذلك فنقول لهم بم تنكرون على من يزعم ان تذكر النظر يولد العلم كما يولد
ابتداء النظر فان قالوا لو كان تذكر النظر مولدا للعلم لو تذكر وان كان مع التذكر
شبهة اذ التذكر مع الشبهة بمثابة ابتداء التذكر دونها قلنا ما المانع من المصير الى ان
التذكر يولد العلم وهي بأن الشبهة مانع من توليد العلم بمثابة سائر الموانع التي لا
يوجد معها المسببات وان وجدت اسبابها فان قالوا اليس ذلك شبها بما نحن
فيه فان الشبهة التي صورناها يانها لا تتعلق بها بتذكر النظر ولا منافاة
بينها وبين النظر اجيب اما الجبائي فانه قال ما ذكرتموه من وجهين
احدهما ان من نظر ثم تذكر نظره عليه شبهة ما دام محيطا بأركان الدلالة من غير خرم
شيء منها ومن نظر ثم توجهت عليه الشبهة وهو ذاهل عن ذلك من اجل انه انحط
بأركانها او غفل عن بعضها بعد سابق تذكره والذي يوضح ذلك ان الذي يعلم وجه دلالة
الدليل فلا بد ان يكون عالما بالمدلول فالثاني المعتزلة التولد فعل فاعل السبب
ومن ذا ان حقق لم يكن له حاصل فان سائر الاوامر يمتنع ان يكون اثر المولد من غير ضرورة القول
بنفي السبب فيه امتناع نفي القدرة فيه وقول القائل هو فرق فيه بواسطة
السبب يزول حاصل القول فيه الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو
مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلا لله عندهم فعلى انهم امتنعوا ان يقولوا فعل العبد
مقدور للباري بواسطة اقداره فاعله فانهم يرون نفي الظلم قطع نسبة القبائح الى
الله تعالى ولو التزموا ذلك لم ينفعهم لا وجوب نسبة القبائح الى الله تعالى اذ الغرض النسبة
في الجملة في التسمي واذا انتهى معظمه اليه بإضافة الى المسبب والفاعل لم يبق شيئا
تسمية لا تشعر بحقيقة والحاصل ان من مذهبهم في التولد يلزم منه نسبة افعال العباد

الى الله تعالى واعلم ان ما تقدم من البرهان على انفراده تعالى بخلق جميع الكائنات يبطل مذهب
المعتزلة في التولد كما يبطله في المباشر وما ذكره الاصحاب في هذا الباب زيادة وايضا
احتج اصحابنا عليهم بان قالوا هؤلاء الذين زعموا متولدا مقدورا دعهم مقدورا وما كان ان يكون مقدورا لاثنين
وتقريرهما ان السبب عندهم واجب عند وجوده مسببه فلا تبقى نسبته الى الفاعل وفي
المحال حصول اثر واحد بين مؤثرين والوجه الثاني انه لو كان مقدورا لهم من العبد لما عيروا دون
واسطة السبب اذ من قدر على شيء يتمكن من فعل ما هو قادر عليه ومن ثم قال اصحابنا
بان الباري لما كان قادرا على المسببات ابتداء منه يروى اسبابها فكذا يجب لو كان
العبد قادرا على المسببات ولم يفرقوا بين الشاهد والغائب بان الباري قادر بنفسه
بذاته قادر بقدرة والعبد قادر بالقدرة ورد اصحاب هذا الفرق بان المؤثر في الفعل انما هو
وهو كونه قادرا لا ثبوت القدرة وباطل ان يكون غير مقدور مع كونه فاعلا له اذ الفاعل
على الاختيار يكون قادرا على فعله وان سلموا انه غير فعل الفاعل للسبب فهو اما ان يكون
له فاعل او لا والقول بفعل لا فاعل له يبطل دلالة الصنع على الصانع والقول بان له
فاعلا غير فاعل السبب تسليم للمسألة ثم نقول السبب المولد ان كان هو المقتضي
لثبوت ما يولده فلا معنى له الا انه علة وبيانه ان معقول العلة ما يقتضي ثبوت المعلول
على الحكم بالايجاب وذلك ثابت في السبب والفرق بينه وبين العلة انه ربما يجوز ان
يمنعه مانع بخلاف العلة فنقول ما يقتضي ثبوت مسببه ان كان يقتضي باعتبار ذاته
من ذاته فلا تزايله وكيف يصح ان يمنعه مانع وما باعتبار اقتضى من عدم المانع فيقتضي
عدم وجوده وما تأثير المانع في رفع صفة فيه او في رفع ذاته وتلك الصفة التي هي علة
صفة نفسية او معنوية والنفسية يستحيل زوالها والمعنوية يستحيل ثبو
تها للاعراض وكل ذلك خبط تلقوه من مذهب الفلاسفة الطبيعيين على ما ننبه عليه
ومما يبطل القول بالتولد ان من رمى سهما واخترمته المنية قبل وصول السهم الى

الرمية

الرتبة ثم انتظر وجوده حينا فما تحصل فيه حج ولا يزال منتظرا الى ان يفضي الى الخوف والى
زهوق النفس فهذه الآلام والغموم ابتداء افعال الله وقد ثبتت احكامه ولا فرق في الفساد
ما نسبته قبل اليقين ولا اخبار بان الافعال لا يقع وجودها من ميت ولو جاز وقوعها من ميت
لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال
بوجود الصانع بوجود الحوادث فإن قالوا الفعل يدل على ان فاعله كان حيا عند وجوده ولا يلزم
منه وجود الفاعل حالة وجود فعله فنقول لا يبعد اضافة الفعل الى الفاعل
ويمتنع ضرورة مقارنة اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الضرورة تقتضي صحة ذلك
والامتناع ينافي الصحة ومما الزمهم ان الموت المتعقب للالم متولد عن الفاعل للالم
لان فائدة نسبة تعقب الالم المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت وهذا
لا الزام واقع ولم يبال الجبائي بل لا ينفك عنه الا في اجماع الامة في نسبته الى فاعل الالم
وقد اجمعت الامة على ان الرب تعالى هو الذي يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره
ويلزمه ان يكون قادرا على ما حبا ابطال الجملة لا نقض والقدرة عندهم على الشيء
قدرة على ضده فهذا نقل المعتمد وقال الاحد في الشامل ذهب معظم المعتزلة الى ان
الموت لا يتولد من افعال العباد وانما يكون القديم قادرا او ذهب الجبائي الى انه
يفعل الفاعل الالم ومن تخالفه نسبه الى خرق الاجماع بانهم يجمعون على ان الله تعالى هو
المحيي المميت وقد نطقت نصوص الكتاب بما شهد بذلك قال تعالى هو يحيي ويميت وقال
ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت وقال الجبائي قد قلت في غير موضع من كتابك ان ما يقع
متولدا يجب كون القادر على السبب قادرا على ضده وان لم يكن تركنا بالجملة المنتهي
على البدن بل لابد من تعقب ضد وان كان قا با الجملة القدرة وهذا يلزمه ان يجعل الجبائي
مقدورا على الجملة قال امام الحرمين وقد انتهت المعتزلة في هذه المسئلة
وهي انهم قالوا القدرة تتعلق على وقوع مقدورها الحالة واذهم قالوا اذا تعلقت

القدرة وتبعها جمع من امثال المغرور بالقدرة السابقة فيقع مغرورا بالقدرة في الحالة
الثانية مع العجز فيكون مجبرا فاعلا وكذا الموات في الحالة الثانية فيقع مغرورا بالقدرة
مع الموت والعجز من هذا البطل نقل المذاهب وربما كفانا به بان نفس نقلها يغني عن
الاستشهاد عليه بما يتضح فساده فيما فسد لو لانا نقول انا لا نقول ان الميت يفني
فعلا بعد موته ويفنيه ولكنه يقع الفعل من اسباب متوالية لا على سبيل الاختيار
بل يوجبها الاسباب مثل اندفاع الموانع وتضاف الى الحي انها وقعت اثارا لاسباب
يستند بعضها الى بعض حتى تنتهي الى ما انشأه في حياته وهذا ما نعنيه بكون الميت
فاعلا قلنا فهذا ينقض جميع ما اصلتموه الى حيث انتهيتم فانكم قلتم المتولدات مقدورة
واقعة بالقدرة بوسائط الاسباب ورددتم على من انكر ذلك وعظمتم القول على من
اثبتها فعلا غير مقدور ثم رجعتم عما اصلتموه وحكمتم بان المتولد يوجبه السبب
وهو معنى اضافته الى فاعل السبب وهذا التزام منكم صريح بانه لا تعلق للمتولد بفاعل
السبب الا من حيث ترتب على السبب المقدور وغرضنا بما نعرضه عليكم اسقاط
قولكم بالحق والزامكم ان فاعل السبب ليس بفاعل المسبب على التحقيق والذي يقرب
الغرض في ذلك شيئان احدهما ان المتولد يقع بعد موت فاعل السبب بعد الاحالة وكل
فعل لا اثر له من فاعل على مذهبكم تحقيقا لا تجوزا وانما اطلقتم الميت فاعلا على
الحقيقة او اطلقتم المتولد فعلا لا فاعل له على الحقيقة ثم نقول ان كان تولد الفعل
الميت من حيث ترتب على فعله فلتسم الصفات الثابتة للمحدث بالقادر من حيث ترتبت
على فعله فلتسم الصفات السابقة للمحدث الحدوث الواقع بقدرته وهذا ما يأبونه حقق
وقع الحق ولم ينقضهم المراجع دفعه انتهى وقال في الارشاد والذي نورده
عليهم امور منها عدوا ما نفيه متولدا مع انه واقع على حسب القصد والدواعي
وذلك انهم احتجوا بان هذه الامور واقعة على حسب القصد والدواعي فيمن فعل

العبد

العبد في تعليم بهذه الأمور التي ساعدونا عليها وهي واقعة على حسب القصود
والدواعي منها الشبع عند الأكل والري عند الشرب والسقم والبرء والموت عند معظم
المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل واعتماد وسقط الزند عند الا
قتداح وفهم المخاطب وفعل الخجل ووجل الوجل عند الإيهام والتخجيل والتخويف فقال
المخترع فوقه عند معظم المعتزلة نتمسك بهذا على خلاف لهم فيما الزموه وهو ثابت في
الأكل والشرب بالنسبة الى توليد الشبع والري وفي توليد الحرارة عند الاحتكاك
وذهب المحصلون منهم الى ان الحرارة غير متولدة عن الاحتكاك وهي واقعة على
حسب العادة وذهب آخرون الى انها متولدة والزمهم على ذلك سقط النار عند
الاقتداح وفي ذلك اشكال اذ هو دخول اجسام متولدة وهي ليست من جنس مقدور
العبد واذا قلنا بتماثل الجواهر لزم ان تقع جميع الجواهر متولدة وذلك معضل عليهم
وان زعموا ان النار كانت كامنة فيتم كنا في التولد حركة جسم الجسم بهذا هو شيء
يثق فانا نعلم ان الحجر والزناد ليس فيه قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا تنشبها المنشار
النار فيه وقد قالوا بالتولد فيه النظر فانهم قالوا يولد العلم وقد ابطلناه في كتاب
النظر وزعموا ان تذكر النظر يولد وهو لا يولد عندهم والالزام واقع عليهم بالحصول
العلم بعد تحصل العلم عقب النظر في التذكر وقد ذهبوا الى ان الاصوات لا تقع الا
متولدة فيقال لهم ما الذي منع ان تكون مباشرة بالقدرة فان قالوا لا يعقل الصوت دون
اعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها ولو كانت واقعة بالقدرة لوقعت
دون الاسباب فيبنى عليك ما وقع بالقدرة وهو فقلنا هذا الذي ذكرتموه ليس
تحته كبير طائل فمن قال من اصحابنا بجواز قيام الصوت بالجوهر الفرد منع افتقار الاصوات
الى الاعتمادات وان سلم ما قالوه فلا معتصم لهم فيه اذ لقائل ان يقول الاصوات
وان كانت تقع بالقدرة مباشرة فالاعتمادات تجري فيه مجرى الشرائط وهذا

كما أن العلوم والإرادات وإن كانت تقع بالقدرة مشتركة وفيها ما يكون محله القلب فإن قالوا
هذا يؤدي إلى أن يكون المختلفات شيئا بخلاف لشيء واحد قلنا هذه دعوى لا دليل عليها
ولا يعرف اختلاف المختلفات في كثير من الحقائق والذي يوضح ذلك أنه إذا لم يعرف تقويم
مختلفات صفتها كلها بشيء واحد ويكون لا يعقل تعلق شيء بواحد منها وكذا المختلفات ولا أن
العلم مشروط بالحياة والمحل شرطه ثم تقول الاعتمادات مع اختلافها مولدة للأصوات فإذا اسم
بعض مشاركة اعتماد اعتمادا في توليد الصوت لم يعقل أيضا اشتراكهما في كونهما شيئا طبيعيا
وإن اختلفا وكذلك وقع فيه اضطرابهم التأليف فقال ابن الجبائي لا يقع إلا متولدا عن
المجاورة ولا يقدر عليه بين ذاتين في محل القدرة كضم أصبعيك أو في محل عين بجسمين تضمهما
أو في جسمك مع غيرك كضم جسمك إلى غيرك وقال الجبائي ما كان في محل القدرة لا يتأتى مقدورا
مباشرا وما كان خارجا عنه فإنه يقع متولدا واستدل ابن الجبائي على أن التأليف
لو كان يقع بالقدرة مباشرا لوقع دون توسط المجاورة كما يقع غيره من سائر المتولدات
قال الإمام وهذا لا معتصم له فيه إذ لقائل أن يقول التأليف مشروط بالمجاورة
وهو يقع بالقدرة مباشرا فإن قيل التأليف إذا فرض في محل قدرتين منه لا واحد
كالتأليف القائم بين أصبعيك مثلا إذ أضيف إلى كل واحد منهما لم يتحقق له
بل هو مشتغل بمحلين فما لم يكن بكونه مقدورا لواحد من القدرتين إذ ليست واحدة
منهما بأولى من الأخرى قال الإمام هذا باطل لا تغتر به فإن الأصحاب إنما أبوا محل
القدرة لئلا يكون مقدورا على أصولهم ثم نقول بل قيل إنه قائم بغيره فلا يفيد ذلك
في ما يتعلق القدرة عليه وليس إذا خرج كونه مقدورا لكونه قائما بغير محل القدرة
بأولى من الحكم بكونه مقدورا لقيامه بمحل القدرة ثم نقول من أصل الجبائي وغيره أن
السبب الذي له جهة يولد في غير محله كالاعتماد فإنه ذو جهة على زعمهم وما لا جهة
له من الأسباب المولدة يختص توليده بمحله كالنظر لما لم يكن مختصا بجهة لم يولد العلم

بالنظر

بالمذكور فيه فيصير محله والمجاورة المولدة للتأليف على مذهب ابن الجبائي لا جهة لها اذا
تجاور جوهران يكون المجاورة ولدت التأليف في محلها تتصف بانها ولدته في غير محلها فليس
لم يتصف تعدّي التأليف محل المجاورة من وجه مع قيامه بمحلها من وجه وان كان يكون المجاورة
لا تولد في غير محلها من حيث لا جهة لها فكذا يلزم في التأليف معدوداً لتعديه مباشرة
من حيث ان محل القدرة من غير اعتبار لقيامه بغير محل القدرة من وجه فان لا يلام
والمحققون من ائمتنا نفوا بان الصوت عرض من الاعراض وان كان يحصل في الاغلب عند
اصطكاك الاجرام فهو غير الاصطكاك ويجوز وجوده قبل الصوت بالجوهر الفرد وذهب
بعض اصحابنا الى ان الصوت اصطكاك الجواهر بعينه والى هذا ذهب القاضي رضي الله
عنه في الكامل ولا معنى لكون الصلابة شرطاً في توليد الاعتماد الصوت اذ لا معنى للصلا
بة عند التحصيل الا اعتماد جوهر على جوهر في حال تماسهما على اتفاق او سابق ولا اثر لجرم الجرم
الرخو وانما هو اعتماد احدهما الثاني عند الالتقاء ولا اثر للحجم المنفرد عن التماس واذا تماس
جوهران واعتمد احدهما على الثاني عند التماس فقد حصلت المماسة والصلابة فينبغي
ان يحصل التصويت على الوجه الذي يحصل عند حركة احدهما الى الثاني فيما في ذلك اذ لم
يكن في حجم احدهما الا اجتماع اجزاء ثم تماست فينبغي ان يكون لها اعتماد على هذا
الوجه المعروف ما يتولد من الاعتماد اذا جرى احدهما الى الآخر وهذا واضح جداً في ابطال
ما عولوا عليه ومما يبطل اصلهم في توليد الاعتماد للاصوات ان يقول المصوت
اذا تحرك قعود الطبيعة يعلم النغم وغيره من الاصطكاك والاصوات تتجدد حينئذ على
حال اذا العزلة وابقوا في استحالة بقاء الاصوات تحته تقول الجوهر الواحد يتصور منه
الاصطكاك باذ بها انضم جوهراً اخر فيلزم على هذا ان يصوت ويلزم ان يصوت الجسم الرخو
اذا صادم جسماً مثله او ذلك كله خلاف الكبير ومما اضطربوا فيه ان الالم يعلم انه
فهم على انه لا تقع الا متولدة في حي متولدة عن الاعتمادات فان اعتمد على غير بضربة او قطع

كان الاعتماد عليه مولدا للآلام وقد قال بذلك ابن الجبائي في بعض اجوبته مع كونه ابعد
منه ثم رجع عنه واستقر جوابه على ان الاعتماد لا يولد الالم وانما يولد الوهي والوهي
عبارة عن افتراق الاجزاء فقال ان الاعتماد يولد الوهي والوهي يولد الالم واستدل على
ذلك بان قال انا نميز الاسباب المولدة بما يشير منها بوقوع المتولدات على حسب الاسباب
المولدة في القلة والكثرة وهذا سبيل الوهي اذا اضيفت الآلام اليه وتحقيق ذلك
ان الظاهر يعتمد على جارحة متينة مكتنزة من البدن فلا يكفي على عقب الاعتماد
الالم الكثير ولو اعتمد على ما يرق من البدن مثل ذلك الاعتماد لكثر الالم وذاك لان
لان الرقيق يتسرع الوهي اليه بخلاف المكتنز المتين فيقع وقوع الالم على حسب
الاعتماد بل نفي الحكم بكون الوهي مولدا للالم دون الاعتماد قال الامام وهذا الذي
ذكره عجيب سديد من وجه فيه ان الوهي متولد عن الاعتماد على زعمه ثم الوهي
المتولد عن الاعتماد على ما يرق من البدن يزيد على المتولد فيكثر مع تساوي اقدار
الاعتمادات في الموضعين واذا لم يبعد اختلاف الوهي المتولد مع استواء مقدار الا
عتمادات المولدة له فكذلك لا يبعد مثل ذلك في الآلام فان قال الرقيق اقبل للالم
من المكتنز ولذلك يتسرع اليه الوهي قيل له هذا بعينه ينعكس عليك في الآلام
فانا نعلم ان الاكثر من الالام في الرقيق من الاجسام لانه اقبل لها من الاكثف المكتنز
فاختلفت اعداد الالم لذلك وان استوت الاعتمادات المتولدة لها فذلك في
الالام ينعكس عليه في الوهي نفسه فاعلم ذلك ومما تخبطوا فيه من الآلام ان
الجبائي صار في بعض احواله الى ان تعري الاجسام عن الآلام في الجمادات ولا يبعد وجود
قبيل من الالام بالاحياء ولا يمكن ادراكه ونعبر عنه بالاحياء وهذا قول
لم يوافقه عليه خلاف الصغير ولم يتابعه المتاخرون عليه وهو قريب من مذهب الصوفية
ولو ساغ ادعاء قيام الالم بالجمادات من الاجسام لساغ تجويز قيام العلوم والادراكات

ونحوها

وغيرها بالجمادات مع المصير الى ان الجمادات لا تدرك من انفسها علوما ولا حياة بل كونها
وامتنع من ذلك ان يلتفت الصائر الى هذا المذهب كون المغشي عليه محلا للعلوم وان كان
ذو الغشية لا يحسها وربما استدل ابو هاشم بان العالم لو كان يختص بالحي لكان يوجب
حالا وليس لا يوجب ذلك وذلك من حكم الصفات المختصة بالحياة ان توجب لمحالها احوالا
والجملة التي حلها منها ولو فرض يكون لا يوجب الاحوال للجملة التي المحال منها لكانت
لا تتميز بعض من الجملة عن بعض في الالام بعض اخص من فصل الاول وهذا الذي ذكره غير
مستقيم فان لا يوجب الاحوال عندنا حسب ايجاب العلوم ونحوها وما ذكره من قيام الكلام
بالجملة يفضي [illegible] على اصولنا بان المرتضى اقتضاء كل محل ان يحل معناه ثم لا يكون
توجب الاحوال لمحالها عندنا فاستمر مع انه لا يشترط فيه الحياة فبطل ان يتمسك على
من يقول لا انفسه الصفات التي لا يشترط فيها الحياة انها توجب حالا والتي لا
يوجبها فكذلك الصفات التي يشترط فيها الحياة التي لا توجب والتي لا توجب حالا فان
لا [illegible] واختلفوا في تولد الالوان فصار معظمهم الى انها لا تتولد ولا تقع الا فعلا
للعباد متولدة عن اسباب باشرتم بقدرهم وذهب شرذمة من البغداديين
والبصريين الى ان الالوان تقع متولدة وعدوا من ذلك ضرب الرئيس للناصع
وهو لا اثار وسواد [illegible] مع العرض على النار [illegible] عند اجتماع هذه الاسباب
فيحصل [illegible] اللون الذي كان قبل [illegible] وكذلك تحول [illegible] الناصع [illegible]
[illegible] الرئيس [illegible] من الحكم بتوليد الالوان والطعوم امتنع من ذلك
وهذا [illegible] في التوليد اذ اللون يجوز عند تصور الاسباب [illegible]
العادات في الالوان والطعوم في الصورة المعروفة وامثالها فان [illegible]
[illegible] اصل التوليد [illegible] لو [illegible] في الالوان لان اللون [illegible]
سبب لا اختصاص [illegible] بجسم دون جسم اذ جملة الاجسام قابلة للالوان المتضادة على البدل

فلو كان اللون الذي في الدبس كان فعلا للذي يليه ويسوده لتأتى ايضا توليده في
شيء من الارض ومن الاحجار وغيرهما من الاجسام فلما امتنع ذلك في بعض الاجسام مع تساويه
في قبول الالوان دل ذلك على ان اللون لا يقع متولدا اصلا قالــت الاصحاب لا وجه عندنا ان
تعولوا في الرد علينا ان تقولوا انكم تنكرون على من يزعم ان اللون انما يتولد في الدبس لوقوع حركة
واعتماد فيه مخصوصة تنحل في الدبس تجوز عن اعداه من الخمور واجزاء الارض في
فان قالوا ان النار يظهر في الدبس بقبول الاحتراق وكونه مانعا من الماء على النار وهلا
يبيض او يسود وهو قلنــا انما يثبت ذلك لو ثبت ان تركب اجزاء النار تركب اجزاء
الدبس في التحلل والتفرق حتى يترتب على ذلك تساويهما في الاعتماد وجهته الى كثافة
والرقة فيه وليس يثبت ذلك اصلا بل نعلم تباينهما حسا والدبس اذ انما هي
تعقده على النار حتى يظهر في تركيبه تركيب النار فلا يكاد يبيض ولونه بالسواد
قالــت القائلون بتولد الالوان ان الدبس لو كان لونه متولدا لامكن تولد
لون اخر فيه بدلا من البياض فلما ثبت كون لونه اخر دل على ان الواقع من البياض
بفعل الله تعالى قلنــا الامر لا يبعد عندنا ان يقال ان المانع من الحبس الى ان اللون
يولد البياض دون غيره من الصفرة كما تولد بما جرى الاسباب سببا لها لا بعينها
وليس لقائل ان يقول ان تولد الشيء من الشيء من السبب وما يتولد فيه في هذا
وجه الكلام قالــت يبطل التولد انه اذا تحرك الاصبع وتحركت الخاتم مع ان الاصبع
انما يشغل احياز الخاتم بعد انتقال الخاتم وهذا يبطل تقدم السبب على المسبب فيتم
في هذه الصورة تقدم المسبب على السبب الذي هو حركة الاصبع واعتماده على اجزاء
الخاتم وهو خلاف العقل قالــت اصحابنا به ايضا لا يجوز ان يكون الادراك متولدا عن النظر في
واعتماد الحدقة عند انبعاث الاشعة فانه واقع على حسب الدواعي والقصود
قالــت ايضا يمتنع ان يكون الادراك متولدا عن العلم كما قالوا ان النظر يولد العلم فان الانسان

اذا اراد

اذا اراد حصول العلم بشيء سعى في تحصيله بعينا وشبها لا بأسلا لثبوت اليه بسر ركه وقولهم
يلزم منه أن يكون علم الباري حادثا فمثل اعتراض كلا لانهم عن سائر اللوازم فإن اللازم
يقول لو كان ذلك لدل على فساد ملكه فإنه أحرز كون الشيء. والفاعل بحسب الداعية
والقصد والدليل على أنه يفعله ينتقض عليك كمن دليلك وربما يمتاز من نقض الدليل
يلزم في المحال لا يمنع النقض ولا يكون عندي أعلى لزومه فالتسوا ما التزمتموه نافي التخييل
والتخويف وسائر ما بطل لا يبطل فإن بطل فلزم الأبي كونه مولدا واجابت المعتزلة
بأن في عموم سائر ما دل على وجود بينما أدعوه مولدا وهو الرمي والجرح ورفع الثقيل وشبهه
أما الرمي فإنه قد يصيب الرامي الغرض وقد لا يصيبه والجرح قد يفضي إلى الشيء بالزيادة
وقد يندمل أخرى ورفع الثقيل قد يتأتى للرافع وقد لا يتأتى له وتحريكه قد يتأتى له وقد
لا يتأتى وعند الشيخ أن تحريك الثقيل بيده ويسيره بالاعتماد عليه ودفعه وإذا أراد
رفعه والقاه اختلفوا فيه فذهب المتغربون إلى أن الاعتماد الذي كان يثبته وكذلك
يسيره به ورفعه إلى جهة التصعد وقال أبو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بوجه
ولا يزيد زيادة حركاته على العدد الذي كان بيده جهة اليمنة واليسرة قالوا ومعتمدنا
في التولد إنما هو ما نحسه من حصول الأمر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك أنا نجد
من نفسنا فرقا على أن نكون بيده ويسيره ولا نقدر على رفعه فيلزم أن يكون ما أتى به ليس مما به
برفعه وقد اختلفوا أيضا إذا رفع جماعة ثقيلا كل واحد يستقل بحمله فقال الكعبي
وعباد الصيمري وأتباعهما يحمل كل واحد من الأجزاء ما لو حمله الآخر ولا يشتركان في حمل
جزء. وذهب بقيتهم من المعتزلة إلى أن كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والاشتراك
حله وهذا مذهب معظمهم فأما ما ذهب إليه المتغربون في تعليم ما أورده أبو
هاشم وأما ما ذكره أبو هاشم ففيه اجتماع مثلين وهو لا يأبى ذلك وقيام الدليل
على إبطال اجتماع المثلين معطل لقوله يعني أنا نقول له إذا ولد الرافع حركة واحدة في

الجسم استعمال ما يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو محال في حقه تعالى، وبه ذلك ابطال حقيقة
الحركة بالشيء الا انه زيادة حركات على ما به يتحرك الى سائر الجهات في جهة التصغر الكلي مع زيادة
لازمة وأما اختلافهم في الجماعة اذا حملوا ثقيلا وكل واحد منهم يستقل بحمله فيجيء بالزمة
في القول بالتولد فقال المقترح وانما ذكرنا ذلك لنعرف ان نفي تجانس المذاهب
الفاسدة تجري الى الفساد والخبث فيعتبر الناظر في التعارض فيستهجن اصل التفريع
عليه فقيل العماد الجمهور الجزء الذي يختص به بعض الحاملين غير او فيهم وحال الرفع
جزء منهم وليس بعين جزء بأولى من جزء وهذا الحامل اذا كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع
الاجزاء فما وجه القول [illegible] دون جزء فقال ابو اسحاق وجد [illegible] وهذا هو عين الحيرة
ثم قيل للآخرين عبير ما تولد من فعل احد الحاملين غير ما تولد من [illegible] فإن كان [illegible] اول
فهو فعل واحد [illegible] واحد عن مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم بأحدهم
حاصل بلا شك فيبقى الآخر [illegible] وكفى بهذا التنبيه [illegible] خرج من كلام
صاحب الكتاب انتهى **قلت** ورسالة الإمام كثيرة والمناقضات الواردة
عليهم متسعة فلو أردنا استيعاب ما يتعلق بالشامل وما ذكرناه فيه
مقنع في الرد على الخصم وإذا بطل التولد في القدرة الحادثة في محلها وفيما خرج عن محلها
توجه القصر والحكم كله الى الواحد سبحانه المتفرد بخلق الاشياء **تنبيه**
قال ابن التلمساني في شرح المعالم قال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
ان وجوده عين ذاته ووجوده زائد على وجود الممكنات لنفسه كما تقرر في اول الكتاب
فاذا اورد عليه ان وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير
ما هو ليس بمعلوم فله ان يقول اما هو معلوم لنا على الجملة من حيث افتقار وجود الممكنات
الى موجود [illegible] الماهية وانا لم نعقل وجه المخالفة على وجه التفصيل فيختص بالمخالفة
لقبلها [illegible] ما يقولونه في الماهية هو قولنا في الوجود وتبين

التي

التزم ان البارئ تعالى متميز عن مخلوقاته بصفة نفسية او وجه واعتبار زائد العقل
اختلفوا هل يصح ان يكون ذلك معلوما لنا او لا فقال بعضهم يمتنع والبعض بالامكان وحكم
بعضهم بالجواز وتوقف آخرون ونفى حجة وهو الاقرب فسبحان من لم يجعل سبيلا الى
معرفته الا بالعجز عن معرفته كما قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك
والبحث في ذاته اشراك لا ادراك لاخص وصفه في الذهن فقال والدليل الذي لا يقع
رأي لا اسلام فيه ان كل ما يتصف به حادث فهو موسوم بحكم النهاية ومستحيل ان
يدرك حقيقة ما لا يتناهى من يتناهى ان لا لا سبحانه وتعالى هو الموصوف بالصفات
المتعلقة بما لا نهاية له على التفصيل والعلم به على ما هو عليه يستلزم العلم بذاته وجميع
صفاته على ما هي عليه بوجوه متعلقاتها ويستحيل العلم الحادث اي يتعلق بمعلو
مين لا تلازم بينهما انه يعلم المتعلقات التي يصح انفكاكها بعلوم متعددة بل بعلمه
سبحانه وتعالى مثلا على ما هو عليه وهو يتعلق بما لا يتناهى لا يستلزم ان يثبت للعبد
علوم لا نهاية لها كلها حادثة ويلزم ان يدخل في الوجود حوادث لا نهاية
لها وهو محال ويرد عليه انا لا نسلم انه يلزم من علمنا ان لله علما يتعلق بما لا يتناهى
ان يعلم بعلوم لا تتناهى بل يتعلق علمنا والحالة هذه بمعنى واحد يتعلق بما لا
يتناهى لا المعلومات التي لا تتناهى كما انه لا يلزم من ادراكنا ماهية الفقه المشتمل
على مسائل لا نهاية لها ادراكنا المسائل الفقهية التي لا نهاية لها ومن زعم انه
معلوم اختلفوا في تعليله فقال جمهور المعتزلة اخص وصفه تعالى القدم ولا يخفى لما
بينا ان القدم وصف سلبي والثابت سبحانه وتعالى موجود والسلب نقيض فلا
يكون اخص وزعم ابو هاشم ان اخص وصفه اثبات حال توجب له كونه حيا قادرا
عالما وهي احوال واجبة وابو جعفر المعتزلي قال بعلم يخالف المعتزلة في اخص وصفه
نفى القدم وعلل كونه حيا عالما قادرا وهي احوال واجبة وخالف المتكلمين في اثبات

العلة حالا ولا يجوز التعليل بشيء لا يعلل رأسا بالامور الوجودية واثبت للعلة الوا
جبة معلولات وهم يأبون ذلك ويعني هذا بما ذكر اجمال يعرض التفصيل في تلك الحال ثم
يتبين لنا معقولية الحال ونقل عن الشيخ ابي الحسن انه خص وصف الباري بالقدرة مع القدم
والقدرة من صفات المعاني وصفات المعاني يستحيل فيها نفي الزائد بدونها ولا يصح
ان تكون صفة معنوية اخص بشيء يكون صفة له لانها خارجة وما خص داخل ولعل الشيخ
ابا الحسن انما اراد القدرة على ما اقتضاه قوله الاخص بصفة به عند الله سبحانه ردا على المعتز
لة في تلك صفة يختص بها الباري سبحانه وتعالى الا الخاص وصفه بما في حين ذلك
الوجوب وهو وصف جميع ما وجب بنفسه كما هو رأيه الآن وفرقوا ان من احال ادراك اخص
وصفه تعالى من تبعهما عنده بجواز رؤيته تعالى فان الرؤية تتعلق بالاخص من المعنى
ويتبعه العلم بالوجود فلذلك احال الرؤية اليه تعالى وعند المتكلمين تتعلق بالوجود
ويتبعه في مجرى العادة العلم بالاخص وما ذكر هذا القائل غير لازم فانا نمنع ان الرؤية
تتعلق بالاخص او يتبع الاخص ادراك الوجود فكم من شيء لنا الان نرى ماهيته وما
اخص وصفه ولا مانع من ان نرى الله سبحانه في الجنة بالابصار من غير ادراكه بالماهية كما
يعلم بالقلوب من غير ادراكه به والله تعالى اعلم

فصل

صفاته تعالى واحدة واحتج الاصحاب على ذلك بانه لو تعددت لتعددت التعلقات لزم دخول
ما لا نهاية له في الوجود وان تعددت بتعدد ما لزم الافتقار الى المخصص وذلك في
ذاته محال وصفاته محال لانه يؤدي الى الحدوث وذلك كله لا يفرح من خرجه تعالى ومن
الصفات وقالت المعتزلة على سبيل التعجب من اهل السنة ان الامر والنهي
والخبر والاستخبار حقائق مختلفة فالقول بان الكلام واحد مع كونه امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا يقتضي كون الحقائق المختلفة حقيقة واحدة وذلك باطل بالضرورة
قال الشيخ شهاب الدين نعت المعتزلة لانه الوحدة مع تعدد الصفات لما علم على

سبيل

سبيل الالزام للاشعرية ورجال الكلام الذين اثبتناه لم يثبتوه فقالوا الكلام اذا
كان جنسا تحته انواع من الامر والنهي والخبر والاستخبار وغير ذلك فوجود احد
الانواع المتقابلة المتضادة للكلام واحد بعينه متناقض وهو كوجود كون واحد تحته
سكونا ولونا واحدا سوادا وبياضا فان قالوا وانتم يمكنكم ان تقولوا يثبتون اقواما لصفات
الصفة واحدة فقولوا ان لله تعالى صفة واحدة قامت مقام العلم والقدرة والارادة والحياة
فقال الامام الفخر من اجل هذا ان الاقسام كلها ترجع الى الخبر فالامر عبارة عن الاعلام بحلول
العقاب وكذلك النهي واما الاستفهام فانه اعلام مخصوص فيرجع حاصل الاقسام
الى الاخبار وكما لا يمتنع ان يكون العلم الواحد علما بالاشياء الكثيرة فكذلك لا يمتنع ان
يكون الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة قال ابن التلمساني مراده ان يرد الاقسام
كلها الى الخبر وهذا بعيد فان الخبر يقبل التصديق والتكذيب والطلب الذي منه
الامر والنهي والاستفهام لا يقبل ذلك وقولنا الامر عبارة عن الاعلام بحلول
العقاب لا يصح فان العفو من الله ممكن ثم هو غير الكلام مع نحو الامر وفيه نظر على
المعتزلة حد الواجب بذلك والقاضي يقول انه لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد
والوعيد لتحقق الامر وخالفه الامام والغزالي وما صار اليه القاضي هو الحق بناء على
قواعد الاشعرية فان الثواب من الله تعالى فضل والعقاب منه عدل وتعلقهما بالامر
والنهي باخبار الله تعالى انه الواقع لا انهما لازمان له عقلا واختار الاسفرايني الاشارة
البحر قال لا معنى للامر الا الاخبار عن تحتم الفعل والنهي الا الاخبار عن تحتم الترك
واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع المخبر على ما هو به فاذا اخبر
الله تعالى عن تحتم شيء فلا بد ان تكون صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار فتحتمه
ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل وقد يمكن ان يقال بعض الاخبار
يراد بها الانشاء فلا يشترط كونها تطابق الصفة قبل تعلقها بها بل تثبت معه

كقولك طلقت وبعت واعتقت ووكلت وما اشبه ذلك واجاب الامام
عما اورده المعتزلة بان قالوا الامر والنهي والخبر لا تتناقض اذا اتحد المتعلق به
والزمان فانا لا نقول انه يكون امرا ونهيا بالنسبة الى فعل واحد لشخص واحد من زمن
واحد واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يثبت للشيء نسبتان مختلفتان فانا نحكم على
الشيء الواحد بانه قريب من كذا وبعيد من كذا وعلى الاثنين انه اكثر من الواحد واقل
من الثلاثة وانه مماثل لكذا ومخالف لكذا والحركة تشتمل على تقريب بالنسبة الى حيز
واشتغال بالنسبة الى حيز اخر والحق وهو من افضل الكلام في الشاهد فهي اوصاف
في الغائب ولا مانع ان يكون العلم القديم متعلقا على ما في الازل مثله في الكلام وذكره
مجوزوا ان يجتمع خواص الصفات في صفة واحدة قلت اختلاف الامر والنهي با
ختلاف وجوه التعلقات فانا نسمي طلب الفعل امرا وطلب الترك نهيا وطلب الاخبار
استفهاما ثم هو في نوع الكلام واصل العلم كما في القدرة يتوقف لا يتشخص به
ويضاد العجز القدرة ولا يضاد العلم فلو صح ان يكون معنى واحدا كما قدرتك لكان ضد العجز
ولا يضاده وهو كذلك اتى واجاب الفاضل عن ذلك بان القايل من المسلمين
قايلان قايل ينفي هذه الصفات ولم المعتزلة وقايل باثباتها مع العدد اما
القول برجوعها الى صفة واحدة فلم يقل به احد من المسلمين واورد عليه ان هذا اجماع
تركيبي وهو اضعف انواع الاجماع وتحقيقه يعرف بالسماع الجنة عسير وغايته
انه لا يعرف له مخالف الا انه لا نعلم عدم مخالف وتمام البحث في هذا الفصل يذكر اشكال
اورده خصوم الاشعرية عليهم والبحث في جوابه قال خصومهم انتم ايها الاشعرية
ذلقتم وقدم العلم الازلي وسائر صفاته تعالى من اسمائه قدرة وعلم وارادات
لا تتناهى وعدم اختصاصها بعدد مخصوص محوج الى مخصص ويستحيل تعلق
المخصص بالاول ثم ارتكبتم مثله في العلم الواحد القديم والقدرة الواحدة والارادة

حيث قلتم ان لها تعلقات لا نهاية لها وما قضيتم الوحدة كيف يشتمل على تعلقات
لا تتناهى وان قلتم انه على التقدير فكيف يتصور التقدير في وصف الله تعالى وهو
ترديد بين الفكر وما يكون من احادثنا وان قلتم انه على التحقيق فالتحقيق في التعلقات
كالتحقيق في المتعلقات فان جاز القول فيها بعدم النهاية فليجز في المتعلقات
وان امتنع في المتعلقات فليمتنع في التعلقات ثم التخصيص بالوحدة كالتخصيص
بعدد معين فان افتقر العدد المخصوص الى المخصص فليفتقر الوحدة الى المخصص ثم
ذلك يشكل عليكم بالذي الزمكم ان لله تعالى صفات معدودة في حصرها على حكم
موجب دليلكم وان لم تحط بها نفي علة الذي ان ما جمع الوجود منها وحصر مع
اختصاصها بعدد مخصوص فيفتقر الى المخصص لوجوبها واذا كان كذلك فما المانع من
اثبات امداد من العلم متناهية يتعلق كل علم منها بما لا يتعلق به الاخر
وقد تعظم هذا الاشكال على ابو سهل الصعلوكي من اصحابنا الى ان لله تعالى
علوما لا نهاية لها فرارا اذ لم يمكنه الفصل بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية
وصار الامام في اخر امره الى الاسترسال في العلم فسوى بين التعلقات والمتعلقات
في عدم النهاية وعظم عليه النكير في ذلك وقال الذي تحيل دخول ما لا نهاية له في
الوجود يحيل دخول ما لا نهاية له في تعلقات العلم وزعم ان كل ما يعلم دخوله في
الوجود فهو يعلمه على التفصيل وما يعلم من الجائزات اعدادا يوجد فالعلم يسترسل
عليه وحاصل قوله انه لا فرق في العلم بين عدم النهاية والتفصيل فاذا لم يثبت
معطلا مع التناهي او لا يتناهى مع الاسترسال ثم اختلفوا في تفسير ما اراد
بالاسترسال فقيل اراد ان علمه بذلك يكون على الكلية بمعنى انه يعلم شيئا فشيئا بلا ان
يندرج في حقيقته ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع احاد
البياض التي لا نهاية لها فتكون معلومة له من هذا الوجه واعترض له الا زناتي

قف على الاسترسال الذي عليه معنى قول ابن القاضي

بعض كتبه بان تباين احاد الغيبا في بعضها من بعض مع اشتراكها في جميع الصفات النفسية
لا تكون رتبا بالاضافة الى من هو معتبر في كل معين وذلك لا يتحقق فيه رتبا مع وقوعها دفعي
لا نقول بتبعيته الى الغروم ولا يقتضي بعضها من بعض في العدم واذا كان كذلك فالعلم به
على ما هي عليه لا يكون علما تفصيليا لانه يكون ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه اذ
لا تفصيل فيه وما ذكره هذا القائل يلزم عليه ان لا يقع التفصيل في ايجاد شيء فان
التفصيل في الايجاد الكلي الذي لا يدخل في الوجود لا يتخصص بحال وقد كانت الممكنات بجملتها
قبل ان يوجدها الله معدومة ولا تتميز رتب اشخاصها عن رتب بالعوارض وهي في زعمه
لا تعلم متشخصة بمعنى ما يعينه من التشخص رتبا بعد وجودها فوجب ان لا يوجد شيء منه
البتة وذلك معلوم البطلان ويشهد بنفي المراد بالاستبدال ان تلك الكائنات
التي يعلم الله انها لا توجد فالعلم بها لا يتعلق بها على التفصيل والجواب
الشهير سيأتي من اصل الاشكال فحاصله يرجع الى اثبات العموم في الصفات كلها
باعتبار الصلاحية ومعناه ان الممكنات التي يصح ان توجد لا يقف العقل فيها الى غاية
وكل ما فرض منها في هذه الصفات كان للعلم صلاحية للاحاطة به وللقدرة صلاحية
لايجاده وللارادة صلاحية تخصيصه فيه وهذا معنى قولنا ان هذه الصفات تتعلق
بما لا يتناهى وهذا حاصل كلامه ولكن واعلم ان لا اكتفاء بالصلاحية فصل البحث في الاكتفاء بالصلاحية في تعلق العلم
في تعلق العلم بشيء فلا يصح ان يعلم المستشكل بان العلم لا ان يعلمه لا يلزم ان يكون معلوما
له واذا لم يكن معلوما له لزم فيما ضد العلم به من جهل او غيره لاستحالة تخلي القابل
للشيء عنه وعن جملة اضداده واضداد العلم كلها نقائص والنقائص مستحيلة عليه
بالعقل والنقل ثم اذا صح بعض العلم وجب قدمه لاستحالة قيام الحوادث وما
يمتنع عليه بذلك الوجه لان العلم اذا قام به مع وجود ضده لزم اجتماع الضدين وان
عدم ضده لزم عدم القديم فيلزم ان لا يقع شيء في ايجاد من الممكنات التي هي غير استدلال

في العلم

العلم عليه ويؤدي الى استحالته ما علمت صحته وقطع بجوازه وقد اجمع المسلمون على ان
نعيم الجنان وعذاب النيران لا نهاية له والله تعالى عالم بذلك والدليل عليه ولا يتصور
ذلك الا مع العلم بتفاصيلها على وجه التفصيل ولا يمكن ان يقال على هذا الاشكال ان
كل ما يشهد اليه الدليل وجب اعتقاده وان نازع الوهم فيه لعدم تخيله بل لما قامت
البراهين على وجود واجب لذاته ليس بجوهر ولا عرض منزه عن الاين والمتى والوضع والكم
والكيف وان كل ما يتخيل فهو باطل وينصرف الخيال فيه بخلافه وان جلاله تعالى بغير جارح
ويعلم بغير علاج وانه لا يوصف بنقص ولا يتخيل وارادته لا عن فكر ولا تردد وانه وان
يرى من غير حدقة ولا مقابلة ويسمع من غير صماخ ويتكلم بلا حرف ولا صوت وكما انه
ليس كمثله شيء وكذلك صفاته ووجب اعتقاد جميع ذلك والايمان به وكذلك فلا الا
بل الجائز مع ما ان كلما وجد من الممكنات يصح وجود مثله وامثاله ولا وقوف للعقل الى
غاية يحكم عندها باستحالة وجوده لان كل ما صح على الشيء يصح على مثله ووجب نسبة
الجائزات الى واجب مستغن بنفسه وصفاته ولا يلزم استحالة وجود ما قضى
العقل بصحة وجوده وكان لا ايجاد الا بعد الاتصاف بالوجود بالعلم بها على وجه
الاحاطة والقدرة والارادة وكان نسبة علمه الى الممكنات نسبة واحدة فانها انما
تعلقت به من حيث انها صفة صالحة لكشف الشيء على ما هو عليه واذا استوت
نسبتها فليس تخصيص تعلقها ببعض اولى من بعض ولا افتقر الى مخصص وتعلق
المخصص بها الا وصفاته تعالى اذ يلزم منه جواز وجوب تعلقها بالفعل لا بمجرد الصلا
حية لما يلزم عليه من الاتصاف بنقيضه الممتنع عليه جل وعز وهو اذ كان مثلا العلم
العلم في استواء النسبة اليها ووجوب التعلق بها ويستحيل فيها التخصيص بالبعض
انواحد فيلزم وحدته وعموم تعلقه بالفعل وهذا التقرير جار في جميع الصفات وتعدد
علمنا انما كان لانه لا يبقى ويجوز تعلق العلم ببعض الاشياء مع الذهول والجهل بالاخر

فتعددت العلوم المحالة واختص ما بالانتفاء بعضها انما كان بالفاعل المختار واما
معلومات الباري فلا يصح في العقل فرض خلوه عن شيء منها لاستحالة اتصافه بنقيضه
بوجوب العموم فيه على وجه التفصيل ووحدة العلم حتى لو فرض العلم الحادث ملازمة معلوم
مميز عن غيره لا يصح العلم باحدهما دون الثاني صح ان يتعلق بهما علم واحد كالعلم بمماثلة احد
الشيئين للآخر ومخالفته له فانه لا يتصور الا مع العلم بان الآخر مماثل له او مضاد وكذلك
العلم بالجاعلية في المتلازمين والضاربية والمقاتلة والله اعلم انتهى وهو تحقيق بالغ
رضي الله عنه **قلت** ويعلم من قول الخصم والتعلقات كالمتعلقات ان
كونها لا تتناهى فيجوز في المتعلقات الوجودية فقط **قلت** ممنوع وسند المنع ما ذكره
الشيخ المذكور فان التعلقات يلزم منه دخول ما لا نهاية له في الوجود والتعلقات
لو فرضت متناهية فاما ان يكون لا يعلمها اي التعلقات وذلك محال لانه جهل وهو
نقص وجبت استحالته ما علمت صحته لانه مثل الذي قبله واما ان يكون يعلمه بعلم اخر
ونسبة العلم الى المعلومات سواء فيلزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل واما
التعلقات الوجودية فاستحالتها كالاول لان ما حصره الوجود لا بد من تعينه وتميزه
ما لا يتناهى محال واجيب ما ذكر ناقل المحاسبة التسلسل في الامور الاضافية جائز بل
في ان العلم والارادة واجب لا يلزم من المحال المذكور في العلم والارادة ان لم تتعلق
بالجميع لزم ان يكون الامر العام يقوى به فرد وكيف والبارئ تعالى فرد ما كان وما يكون
وما لم يكن فان الارادة كلا تتعلق بالموجود تتعلق بالمعدوم **وقول** الخصم التخصيص
بالوحدة كالتخصيص بالعدد غير صحيح لان الواحد دل عليه العقل والسمع والزيادة على
ذلك ممتنعة لا فرضنا لا ان في العلم فان الصحيح تتعلق القدرة والارادة بالامكان
والقدرة الثانية والارادة الثانية نسبتها الى الممكنات كنسبة الاخرى فيلزم من
ذلك اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال في العلم والقدرة والارادة وسائر

الصفات

الصفات ان التخصيص لمخصص لان التخصيص على ذات الله وصفاته محال بقوله في اخر
كلامه فما المانع من اثبات افراد من العلم متناهية تتعلق كل علم منها بما لا تتعلق به
الاخر قلت اذ ذلك لمخصص او بغير مخصص والتخصص في صفات الله محال ونفي المخصص
محال لما ذكرناه من استواء الصفات التي لم يرد ها بتخصيص احدها بشيء والاخر بغير
شيء والله الهادي من يشاء الى صراط مستقيم **مسألة** ذهب
بعض الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية والمكون محدث واحتج صاحب هذه المقالة
بان الله قادر على خلق شموس واقمار وانه لم يخلقها بصرف هذا النفي وسلب الاثبات يدل
على الفرق بين كونه قادرا وفاعلا واجاب الشيخ شمس الدين رحمه الله بان
الاولى صفة معنى والثانية صفة فعل وفي المحصل فالقدرة مؤثرة في صحة وجود
المقدور والتكوين في نفس وجوده واجاب بان القدرة لا تأثير لها في كون المقدور
جائز الوجود لان ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير **قلت**
قال ابن عرفة تأثير القدرة في نفس وجوده وهذا الفارق من حيث عدم مغايرته وجوده
لوجود ما تتعلق به مقدورا من حيث مغايرته له كما يزعم التكوين فكون الفارق بهذه
الفارقة وهي ليست ازلية وعبر عنه البيضاوي بقوله التكوين التعلق الحالي
وعبر شارحه باختصاصه بحال التعلق والحق ان لا اختلاف انما هو في التعلق
انتهى فانظره قال الشيخ شارح الدين والبحث في هذه المسألة يتحقق
بتحقق محل النزاع ولا شك انا نصف الباري تعالى بانه قادر وبانه خالق ورازق وعلمت
ان اسماءه الجارية على الله تعالى لا ترجع كلها الى الصفات المعاني بل مفهومات اسمائه
تتنوع فمنها ما يرجع الى الذات كالحي ومنها ما يرجع الى الصفات المعاني كالقادر
والمريد والعالم والحي والسميع والبصير ومنها ما يرجع الى التنزيه كالقدوس والسلام
ومنها ما يستدعي مجموع صفات كالحكيم فانه يعطي العلم والقدرة والارادة ومنها

ما يرجع الى الاضافة كوصفه بذي العرش المجيد ومنها ما يرجع الى السلب والاضافة كالاول
فانه ينبئ عن تقدسه على كل مخلوق وعن نفي ما لا يليق به ومنها ما يرجع الى صفات الافعال
وعنى انه ينبئ عن صدور شيء منه كالرازق والمحيي والمميت وكالخالق من هذا القسم
والخلق يطلق باعتبارين احدهما الابداع والاحداث ولا شك في مغايرة ذلك للقدرة
فانه ينبئ عن حصول المقدور منه وتلك النسبة تتجدد بتجدد الاثر فانها نسبة بين
الاثر والمؤثر وليست صفة موجودة والقدرة صفة ثابتة ازلية باعتبار ذاتها ووقوع
الفعل المخلوق من الذات لا ازلية وتسميتها مؤثرة مجاز والمؤثر حقيقة انما هو الذات
المتصفة بها وبالارادة والعلم والحياة ويطلق الخلق ويراد به التقدير قال الشاعر
ولانت تفري ما خلقت ، وهو ما يدل على وقوع الاثر المعين ثم قال الى ان قال في احتجاج ادم على
موسى عليهما الصلاة والسلام اتلومني على امر قدره الله علي قبل ان اخلق باربعين سنة
وكذلك هو مقدر لله تعالى نفيا وصفا في الحال وجوده وكل ذلك على وفق الارادة
الازلية والعلم الازلي واذا حمل القادر على صفات المعاني ورد الكل الى صفات الا
فعال كما هو العرف وكان معنى الخالقية نسبة الفعل المخصوص اليه وكون هذه
الخالقية المعروفة الى هذه العرفية ترجع الى قول الكرامية ان الخالقية قديمة ومشيئته
ازلية وانه انما يوجد ما هو خارج عن ذاته باحداث كاف ونون في ذاته تبع ارادته
عن ذلك بحسب جميع المحدثات فلعلهم ارادوا بصفة التكوين والتخليق اتصافه
بصفة كن وقيامها بذاته وقد تفرد بهذه المقالة انتهى وسيأتي ردها ان شاء الله
مسألة قال البحث الحادي عشر اعلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
لانا نرى انه في الازل لم يوجد ما يدل على وجود الصانع فلو لزم من عدم الدليل عدم
المدلول لزم الحكم بكون الله حادثا وهو محال ثم قال الرازي في المحصل اما قوله انه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول فكلام حق وقول صدق ومحصول ذلك انه لا يمتنع تعدد الادلة

على المدلول الواحد وجميع ما يلزم العكس في سائر الأدلة وأما ما احتج به من أنه لو لزم من عدم
الدليل عدم المدلول للزم كون الباري حادثا فلا نسلم بوجود ما يدل عليه ولا حجة فيه لأن
مدلول وجود العالم العلم بوجود الله تعالى لا نفس وجوده تعالى فلا يلزم من عدم العالم إلا
عدم العلم لنا بوجوده لا نفس عدمه إذ لا يلزم حدوثه كما زعم قلت
فيه نظر لأنه على هذا لا يلزم من وجود الدليل العلم بالمدلول بل يبقى في الاطلاع والله
أعلم قال المقترح فإذا ثبت هذا فيقول هذه الصفات التي قدمنا هو واجب
لذاته فأما إثبات الحكم فيه فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه وصفات الكمال
ونعوت الجلال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر قال ابن التلمساني هذا حق
فإن ماهيته تعالى غير معلومة لنا والصفات الزائدة المعروفة أيضا غير معلومة لنا فكيف
يمكن الحكم بقبوله تعالى لتلك الصفة أو عدم قبوله لها والتصديق موقوف على التصور
وليس فيما يتوقف عليه فعله تعالى وما … عليه كالعلم والقدرة والإرادة والحياة وما ورد به
سمع كالسمع والبصر وزعم قوم أن له صفة كلام وراء ما علمناه وهو تحكم وما يلزم من عدم
العلم بالشيء العلم بعدمه وقد أثبت بعض الأشعرية لله تعالى صفات وراء ما ذكره من
صفات المعاني … صفة سمعية وهي مدلول الوجه واليد … وزعم أن ذلك
يرجع إلى صفات زائدة وهو ضعيف إذ لا يمتنع رد ذلك إلى ما علمناه فيرد الوجه إلى
الوجود واليد إلى صفة واليدين إلى القدرة واليمين وإثبات صفات زائدة
لعله محتمل … فيلزم أن يثبت الجنب صفة لقوله عز وجل يا حسرتى على ما فرطت
في جنب الله … صفة لقوله تعالى تجري بأعيننا مع … وبلغ ذلك …
والله أعلم انتهى قال المقترح قال … ومن أثبت من أصحابنا صفات بظواهر
السمع لزمه جعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات قال غير واحد …
السلف إلى الإيمان بالواردات وصرف … وتوكيل علم ذلك إلى الله تعالى

وهو لا يظهر لان السعد بل عمنت ولا ينهض التمسك به لافادة العلم انتهى

فصل فيما يستحيل على الله تعالى اعلم انه يستحيل على الله تعالى قيام الحوادث بذاته وجوزت الكرامية قيام الحوادث بذاته تعالى وزعموا ان كلامه حروف واصوات تقوم بذاته ولا يتصف بها وانما يتصف بالقائلية وفسروا القائلية بالقدرة على القول وقالوا تقوم به القدرة بارادة الحادثة ولا يتصف بها وانما يوصف بالمشيئة فقالوا لله تعالى مشيئة قديمة وارادة حادثة ومتى اراد ايجاد محدث احدث بذاته كافا ونونا وارادة تمسكا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ثم ان كان ذلك المحدث مرئيا احدث له تبصرا به وان كان مسموعا احدث له تسمعا به ويعدم المرئي والمسموع ويبقى التسمع والتبصر بذاته والباري تعالى عندهم يفعل خارج ذاته بتوسط ما يوجده في ذاته وهذا نظير قول المعتزلة فيما يفعله العبد خارج ذاته ثم فرقوا في التسميات فقالوا ما يقوم بذاته يسمى حادثا وما يوجده خارج ذاته يسمى محدثا هذا مع احتمال قولهم ان يسمو الله تعالى باسم باعتبار ما يتجدد من صفات الافعال وقالوا انه قائل في الازل وما اطردوا القياس في قيام الحوادث به مع عدم اتصافه بها كما الزم انهم اما ان يقولوا بالاحوال او يقعدوا فان قالوا بها فالمعاني توجب احكاما لما قامت به لا لنفسها وتخلف صفة النفس محال وان قالوا بنفي الاحوال فقيام المعاني بالذوات هو عين اتصافها بها وهو جمع بين النقيضين والدليل على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى انه لو اتصف بها لم يخل عنها او عن ضدها وضدها حادث لانه ان طرا فهو عين الحدوث وان كان العدم فيكون العدم دليل الحدوث مما استحالة العدم على القديم ما وايضا الاجسام قابلة للحوادث من الحركة والسكون والطعوم والروائح والبرودة والحرارة والنور والظلمة وهي حادثة وهو تعالى يمتنع ان يكون حادثا لما تقدم من برهان قدمه وبقائه فيجب ان يمتنع كونه قابلا للحوادث لانه متى صدق انه كان قابلا

في الرد على الكرامية

للحوادث

للحوادث حادثة صدق عكس نقيضه وهو كل ما ليس بحادث لا يقبل الحوادث لان القضية لا
تصدق الا مع مساواة المحمول للموضوع او قضيته ولا تصدق بكونه اخص واذا كان كذلك
لزم من نفي الثاني نفي الاول وقد استدل الاشعري على ان القابل للشيء لا يخلو عنه او
عن ضده بان الجواهر استحال خلوها عن الاكوان بالاجماع ونسبة سائر المعاني اليها
قبولا وخلوا وانتفاء نسبة واحدة فلو جاز الخلو عن كلها لجاز الخلو عن الاكوان ونفي
الخلو عن الاكوان من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق محال فالخلو عنها محال وطردوا
ذلك بالنسبة الى الباري قال ابن التلمساني وهو قياس من غير جامع
فان بينهما ماهية الجواهر والمعاني وقبولها لتلك المعاني واضدادها فحكمنا باستواء
المعاني بالنسبة اليه وماهية الباري سبحانه وتعالى غير معقولة لنا بكيفية نحكم به
استواء المعاني بالنسبة اليه فالدليل انه ذلك يؤدي الى الخلو عن النقيضين وذلك
يؤدي الى الجمع بينهما ومر تقرير ذلك وقال السنوسي في عقيدته الكبرى
خلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات كمال مطلقا في تقرير ما دل عليه فعله من القدرة
والارادة والعلم والحياة فلو خلا عن الشيء وضده لخلا عن الجميع لان خلوه عن الجميع
محال لما تقرر الان وايضا لو اتصف تعالى بصفة حادثة لكان يقبلها اذ الاتصاف
يلزم القبول والقبول نفسي اذ لا يصح ان يكون زائدا والا لافتقر الى قبول اخر ولزم الدور
او التسلسل واذا كان القبول نفسيا امتنع ان يتصف بتلك الصفة الحادثة ازلا لان
القبول لا يفارق الذات ولا معنى للقبول الا صحة الاتصاف والاتصاف بالصفة الحادثة
ازلا محال فما ادى اليه وهو قبول الصفة الحادثة محال فثبت انه لا يقبل الصفة الحادثة
محال واذا لم يقبلها فلا يتصف بها وهو المطلوب فلا يتصف الباري تعالى بلون ولا حرارة
ولا برودة ولا حركة ولا سكون ولا نور ولا ظلمة ولا صغر ولا الم ولا لذة ولا فرح ولا غير
ذلك مما يدل عليه العقل والسمع قال الغزالي هذه من صفات الاجسام فلا يتصف

الباري بها **قال** ابن التلمساني في المعالم من كون ما اختص تمتنع به ان لا يتصف بها
الباري لان ما اختص ما تتصف بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة
والباري يتصف بها فانه برهن على امتناع اتصاف الباري بشيء منها انه لو قام به شيء منها
لكان قائما بالاله ولصح اذ نسبتهما اليه سواء فيكون اختصاصه ببعضها محوجا الى مخصص
وتعلق المخصص بها محال فان ذلك يناقض وجوب استغنائه بما هو من الكمال القدرة والارادة
والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام فان افراد هذا النوع مستحيلة عليه وفي
صفات كمال دل العقل والشرع على اتصافه بها **فان قيل** قد وصف الله نفسه
بالنور فقال الله نور السماوات والارض وورد في السنة من اسمائه النور **قلنا**
ظاهر الاية غير مراد بالاجماع فلابد من تاويله وهو يحتمل امورا **احدها** انه منور
السماوات والارض **والثاني** هادي اهل السماوات والارض والثالث انه هادي بنصب
الادلة وخلق العقول والادراكات وارسال الرسل وانزال الكتب وخلق التوفيق
ورفع الحجاب والله اعلم هذا كلام ابن التلمساني فانظر استدلاله بكون افراد هذا النوع
بحيث يعلم كمالات دل العقل والنقل عليها الثاني هو الدليل فيه نظر وامر ما يراد هو
كون افراده بها تعالى فانه قد يقال ان تلك الصفات المستحيلة لم يكن لها كمالات
وما مع انه يستحيل اتصافه بها لوجه ان يقال دل العقل والنقل على وجوبها
والصفات المذكورة لو اتصف بها لزم ما الاحتياج كما ذكر اولا والله اعلم **ومما**
يستدل به ان حدوث الصفة يلزم عليه النقص من جهة ان الصفة ان كانت كمالا فقد
فاتت ذاته ان لا وجود الكمال نقص وان كانت نقصا فقد وصف بالنقص من اول مرة
قال [illegible] واجمعت الملل قبل الكرامية على امتناع اتصافه بغير صفات
الكمال **قال** ابن عرفة وفي لباب الامام [illegible] والاضافات وجودها [illegible] الاصحاب [illegible]
للتسلسل ولا يرد نقضا **ومما** يستدل به انه لو قبل الحوادث لكان متغيرا

قف كلام ابن التلمساني على [illegible] وما ورد عليه

قف نقل ابن عرفة والتلمساني [illegible]

والتغير

والتغير عليه تعالى محال قال الخليل عليه الصلاة والسلام لا احب الافلين اي المتغيرين
ونحوه في المرشد المعين ولم يتعقبه وتعقبه الامير بانه ان اريد بالتغير حلول الحوادث
بذاته فحال للازم والملزوم وهو يعني يعبر وان اريد تغير منع فقال ابن عرفة قلت
المراد بالتغير تبدل المعقول من حالة لا هيئة بمعقول من حالة اخرى لها وبرهان
استحالته ان الحالة الاولى ان كانت قديمة لزم انعدام القديم وان كانت حادثة لزم
تغير اخر وتسلسل ولعله مراد البيضاوي بقوله من قوله لنا ان تغير صفاته يوجب انفعال
ذاته فانه قال بعض شراحه اذ لا معنى للانفعال الا تغير الهيئة الحاصلة للذات بتبدل الاحوال
بتبدل الهيئة الاخلاف لا الشكل اذ هو من عوارض المقدار انتهى وفي المحصل ونحوه يجب
العقول الصحيحة تنزيه الله تعالى من الالوان والطعوم والروائح والالام وغيرها الامور
للقائم الامر والعقول امتناع كونه محلا لكلام لا لالم لامتناع انفعال ذاته وممن
يلتحق بهذا الفصل انه ليس بجسم وصرح قاطبة من الكرامية بتسمية الرب تعالى من قولهم
جسما الامر د قال بعض الجهلة انه جسم حقيقة متصف باوصاف الاجسام ثم قال ان
منهم مقاتل بن سليمان وغيره انه مركب من لحم ودم وغير ذلك من مقالات المشبهة واما
الجهة فقال ابن رشد لو اختص بجهة لزم محاذاته الاجسام ومباينتها الملزومة
للمحدودية ومساواته لما يحاذيه منها ونقصه عنه وزيادته وذلك كله يفتقر للالة وهو كفر
الامر مذهب اهل الحق من كل الفرق تنزيهه عن الجهة والمكان واتفقت المشبهة
على انه في جهة فوق ثم اختلفوا فقال محمد بن كرام هو في جهة كما الاجسام مماس للصفحة
العليا من العرش ويجوز عليه الانتقال وتبدل الجهات ومنه اليهود لعنهم الله تعالى
وقالوا العرش يئط به اطيط الرحل الجديد ويفضل على العرش من كل جانب اربعة
اصابع وقال بعضهم هو محاذ للعرش دون مماسة بينهما مسافة غير متناهية وقال
بعضهم متناهية والحاصل انه لو كان جرما لكان حادثا لما تقرر من حدوث الاجسام

وحدوثه فإن المفتقر من قدمه وبقائه ولو كان جهة لزم أن يكون أكبر منها أو أصغر أو مساويا
وذلك كله من صفات الجرم ولا جرم حادثة والبارئ تعالى قديم وأيضا إن كان مساويا لتلك
الجهة فيقبل الزائد لأن المساواة والزيادة والنقص على حد السواء إنه على هذا الفرض إذ
كما جازت عليه المساواة فلا تجوز الزيادة والنقص لاستواء الذات بالنسبة إلى هذه الصفات
بدليل أنه لا راجح الحالة في الجهات تكون مساوية أو ناقصة أو زائدة والتخصيص من جنس
مخصوص محال وإلا لزم الافتقار إلى من يخصصه بذلك القدر فيكون حادثا والحدوث عليه
محال وكذا نقول إذا حاذى جرما فإنه إما أكبر أو أصغر أو مساو وذلك كله من صفات الجواهر
والجواهر حادثة ولأنه يفتقر إلى تخصيص يخصصه لذلك المخصص وذلك محال لا يليق بمن وجب قدمه
وإن أراد القائل بأنه جسم التسمية فقط فمعتقد ذلك إذ لم يرد به شرع وأما القائلون
بالجسم والجرم ومذهب اليهود جزأه كفر لا محالة نعوذ بالله وكذا القائلون بالاتحاد
فهم كافرون لا محالة ولا اتحاد معنى وراء الشيئين شيئا واحدا قال ابن عرفة برده بأن
قائله يمنع قدمه ولذا أبطل قوله بلزوم حدوثه وإلا فهو إنه إن بطل مع هيئته بأخرى
أيضا لا يوجب كون صفة أحدهما وعارضها هو نفس صفة الآخر وعارضها وهو في حق
الله محال وكفر وقد عبر بأكمل النفي وبرهانه أنهما إن بقيا فهما اثنان لا واحد وإن عدما
أو بقي أحدهما فالمعدوم لا يتحد بالموجود وإن عدم بالوجود معنيهما لا إنما هذا على التفسير
الأول قال ابن التلمساني وعزي لأصحاب الحالات القول بالاتحاد إلى بعض الصو
فية وربما أخذ ذلك من شطحات تنقل عنهم كقول بعضهم ما في الجبة إلا الله وأنا الحق
ونقول أهل الحق يجب تأويلها عنهم ويقولوا إن الشطحات خرج عليه حالة لا يشاهد فيها
غير الله سبحانه فيغيب عن نفسه كما قيل ٢٧ وشغلت عن رد السلام •
وكان شغلك عنك بي • ويعبر عن هذه الحالة بالفناء وهي حالة سكر فإذا رجع
إلى صحوه أبصر ما عنه ذلك ولا يعبر عنه حال الصحو إلا باتباع الحق المستقيم أعتزله ومن

بعض

لم يعتبر به ذلك الذي يعترف ومن اهل الكفر من حمزة وامثالهم بذلك وحكم فيه بالقتل كقول
الحسين الحلاج ونقل اصحاب المقالات عن فرفوريوس من الحكماء وهو اول من قال بالاتحاد
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وسمى ذلك باتحاد
العاقل بالمعقول وقال آخرون ان النفس الناطقة انما تعقل الاشياء باتصالها بالعقل
الفعال واتحادها به واصل هذه المقالة مبني على اثبات ان النفس الناطقة جوهر مجرد
وان ثم عقولا سماوية ونحن لا نقول بشيء من ذلك والسر وعليه يبطل بوجه الالزام ان يقال
النفس اذا عقلت صورة واتحدت بها ثم عقلت صورة اخرى واتحدت بها فالصورة الاولى
هل تبقى مع الاتحاد الثاني ام لا فان بقيت لزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال وان لم
تبق ومن كانت هي العقل بنفسه لزم عدم الصورة الاولى والعقل معا او كان الموجود
شيئا آخر بلا اتحاد وايضا فقوله ان النفس الناطقة تتحد بالعقل الفعال المحال الذي
لانه ان اتحدت ببعضه لزم انقسام ما لا ينقسم وان اتحدت بجميعه لزم ان تكون عالمة
بجميع معلوماته وهو كما ترى محال تنبيه يتصل بهذا امتناع الحلول على الله تعالى الامر الذي
اتفق ارباب الملل والعقلاء على استحالة حلول ذات الله تعالى في شيء او صفة من صفاته
في غيره خلافا للنصارى او النصيرية والاسماعيلية البهسرية فانها فرقة من اهل الرفض
ان الله حل في علي والدليل على استحالة الحلول انه ان كان صفة لغيره فهو كالالوان
تعالى متصف بصفات المعاني عقلا ونقلا والصفة لا تقوم بالصفة وان كان غنيا عن المحل
في ذاته وان ليس له محل حادث هو او صفة من صفاته لم يحل ذلك الا بالاتحاد او واجب
فيجب ان لا يقوم به ما حل فيه ومن قال الدليل على حدوث ما سوى الله تعالى وسوى صفاته
وان كان جائزا انتفى واجب الوجود في ذلك الى فاعل يخرج فيه او صفة من صفاته
وذلك منافي وجوبه وبان ذلك الحلول انه كان لا يخلو عن نفسه في الازل نفي وان كان
نقصا ينزه او صفة به فائدة قال الغزالي في النفخ على ان يعني

في الفرق بين التوحيد والتوحّد ان التوحيد قسمان قديم وحادث لان التوحيد يرجع الى
الكلام والى العلم بزيادة فكلامه تعالى المتوحّد به نفسه قديم وعلمه وحدانيته قديم ايضا
وتوحيدنا له تعالى بكلامنا وعلمنا وحدانيته حادثة والتوحّد قديم ثم قال اما معناه انه يجب
لله تعالى عشرون صفة ثم المعاني غير لكن الوجود والقدم والبقاء والمخالفة والوحدة
وغير ما تعلقوه فاذا ضربت ذلك في ستة وهي ما عرى الحياة بست وثلاثين واذا
اضفت ما للحياة من الاحكام وهي خمسة وهي ما عرى التعلق صارت اربعة واربعين
حكما والعشرين زوج لك كله اربع وستون حكما على القول بثبوت الاحوال ووجوب
استحالة كونه عرضا واستحالة كونه قابلا للعجز ومما سبق من التعلق الخلق ويتبع
ذلك اثنى عشر من التوحيد القديم والحادث وكلامه متوحد بوجوب الوجود والازلية
والابدية وعموم التعلق وكونه واحدا ووجوب استحالة كونه عرضا والارادة مثل
ذلك ما عدا في الخامس وجوب حصول مراده والسادس وجوب استحالة كونها عرضا
ويتبع ذلك التوحيد القديم والحادث ويتوحد بحرف بوجوب الوجود والازلية والابدية
واختصاصه بالوجود وشمول تعلقه واستحالة كونه عرضا والتوحيد المذكور ايضا
والسمع كذلك الا انه قال في الرابع وجوب تعلقه بالكلام القديم والخامس عموم تعلقه
لكل كائن قديم او حادث لسائر الكائنات ونفسانيتها واستحالة كونه عرضا والتوحيد
ايضا والحياة كذلك الا انه قال في الرابع وجوب ملازمتها لما اتصف به من الصفات ووجوب
انفكاكها عن النفرة والشهوة ونحوهما واستحالة كونها عرضا والتوحيد على ما سبق
والقدرة كذلك انتهى باختصار وبقي عليه حروف حروف الصفات فانه ذكرها في الكلام
بعضها والكلام وغيره فيه سواء. **باب آخر** قال ابن عباد رحمه الله معتقدا
ذات الواجبة على العبد اربعة معرفة الله ومعرفة خلقه ومعرفة الرسل ومعرفة
الرسل ومعرفة ما جاءت به الرسل فاما معرفة الله فبان تعلم انه انما يجب له وما يستحيل

وما يجوز

وما يجوز عليه فيجب له العدم قبل وجوده وربما يفتقر الى الله في حال حدوثه وربما
يحتاج الى الله في حال بقائه ويستحيل عليه الوجود المطلق والكمال المطلق وقلب حقائقه
عن معقولاتها ويجوز عليه حدوثه المقيد بالزمان بدلا عن عدمه وعدمه المقيد بالز
مان بدلا عن وجوده واعدامه المقيد بالزمان بدلا عن عدمه واما معرفة الباري سبحانه
وتعالى فثلاثة امور ما يجب وما يستحيل وما يجوز من احكامه في خلقه فيجب له ثلاثة
الوجود المطلق والبقاء المطلق والكمال المطلق ويستحيل عليه ثلاثة وهي اضدادها
ويجوز في احكامه في خلقه ثلاثة ايجاد العالم بعد عدمه واعدامه بعد وجوده واعادته
بعد عدمه واما ما يجب للرسل فثلاثة الصدق والعصمة والتبليغ ويستحيل عليهم
ثلاثة الكذب والعصيان والخيانة ويجوز عليهم البشرية كالمرض والنوم والنسيان في غير
ما امروا بتبليغه ومعرفة ما جاءت به الرسل ثلاثة امور نفي حقهم الشيء وتعرف
ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما كان شرعيا في الجائز في حق الله وتعرف ايضا ما يجب
في حق العالم من صفة العدم واحتياجه الى الله في حال حدوثه وحال بقائه وبذلك يعرف
ما يستحيل في حقه من الوجود المطلق والكمال المطلق وقلب حقائقه عن معقولاتها
واما اعادته فيستحيل ان شاء الله فان الله يشائي حكم الرسل ان شاء الله تعالى

مهم
[illegible]

باب في ما يجوز في حقه تعالى

قال رحمه الله في لمع الادلة لا يجب على الله شيء وما انعم به فهو تفضل منه وما عاقب به فهو
عدل منه ولا يجب على العبد ما يوجبه الله تعالى ولا يستبد العقول بوجوب شيء
ما جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف متلقى من قضية الشرع وموجب السمع والدليل
على انه لا يجب على الله تعالى شيء ان حقيقة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب
متعال عن التعرض لذلك والذي يوضح ذلك ان الطاعة للمكلف فيما عند المعتزلة شكر الله
على النعم واذا كان شكرا عن النعم فيستحيل ان يستحق به الواجب ثوابا ولو

جاز ان يستحق العقوبة على ترك اداء الواجب لجاز ان يستحق الرب على الثواب شكرا وان
كان شكرا قال ابن التلمساني رحمه الله اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسئلتين
احداهما ابطال الوجوب على الله تعالى والثانية حصر مدارك الوجوب على العباد في مسالك
الشرع المنقول دون قضايا العقول خلافا للمعتزلة في الوجهين معا والحجة ها هنا
على المسئلة الثانية يعني الاولى والمسئلتان تتعلقان بفرع التحسين والتقبيح العقليين
واذا ابطلناه لم يبق للاصحاب في هذا الفصل الا تحرير عبارة من خالف الشيخ في هذه المسائل
بل على وجه التنزل والزام مناقضات الخصم وقد اختلف البغداديون منهم والبصريون
بعد اتفاقهم على اصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصلح للعباد في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمته تبقية وجه من وجوه الامكان في
العاجل والاجل الا ويفعله فقالوا بناء على هذا الاصل ان الخلق واجب ومن علم من خلقه
انه يكلفه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له ثم قالوا ان كل ما يناله
العبد من الامور التي [illegible] فهو الاصلح له واذا ارتكب معصية فهو ان اختار لنفسه
الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكفر من الصغائر قالوا وهو الاصلح في حق
ابليس وفرعون [illegible] وهو ما اخذوا [illegible] من العلماء [illegible]
وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو اقصى الامكان ولو لم يفعل ذلك لم يكن
جوادا وقسم البصريون من المعتزلة ان الباري سبحانه وتعالى ما يكون مستحقا ان ترك فعل
الاصلح لوجوه ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب
الثواب والعقاب ولكن استبعد البصريون هذا منهم فقالوا لا يجب اصل الخلق ولكن متى
اراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وما يترتب على فعله من
الثواب والعقاب والوجه ان يبطل مسئلة التحسين والتقبيح التي بنوا عليها هذه
ربما هو [illegible] تعود الذكر الى الزعم الاصلاح من المناقضات في هاتين المسئلتين اعلم ان الحسن

والقبح

والقبح يطلقان باعتبارات ثلاثة الاول الحسن هو الملائم للغرض والقبح غير الملائم
للغرض والملائمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى امر عرفي يختلف
باختلاف الاشخاص والاحوال وتقسيم الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني
ان الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح كل صفة نقص كالجهل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه
ايضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب او ما ينال فاعله اللوم
او العقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح بضده وهذا محل النزاع والاشعرية تقول ان
ذلك يرجع الى وضع الشارع ونهيه لا الى صفات الغيبية لا يشترط فيها سابقا انباء
الصلاة وعبادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان الباري حكيم وان الحكيم لا يأمر
يفعل ولا يأمر الا بما يقتضي الحكمة والباري لا يتضرر ولا ينتفع فتعين
ان الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد او دفع ضرر عنهم فلولا ان ذلك كان
حسن الفعل مصلحة خالصة او راجحة فالحكيم لا بد ان يرجح فعله على تركه وان كان
حسنه مفسدة خالصة او راجحة فالحكيم لا بد ان يرجح فعلها على تركه وان استوت جهة
المصلحة والمفسدة فيه يوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعقولنا على شيء من ذلك كما
بضرورة او نظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شيء من ذلك تلقيناه من الشارع
فالشرع مخبر عن حال الفعل كالحكيم الذي فهم ان هذا العقار بارد وحار لا انه يثبت
حكمه الفعل وعلى هذا الاصل يبني عليهم القول بالنسخ ثم قسموا الافعال الى ثلاثة
اقسام منها ما يدرك حسنه او قبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ومنها ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه الا بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من
رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب عليهم بالمناقضة العرفية
والمناقضة البرهانية والمناقضة العقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتم ادراك حسن

بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الشيء وثبوته لا يختلف فيها العقلاء عادة ثم
وجدنا نحن نخالفكم وانتم تخالفون على العقلاء دل ان العادة تحيل مثل ذلك من الخلق الكثير
والجم الغفير مع تواتر الاعصار ومر الدهور فان قالوا انا لم نخالفكم في شيء البتة فانا
نحسن جميع ما حسنتموه ونقبح جميع ما قبحتموه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول انه
من العقل وانتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك مع الاتفاق
على اصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في ان خبر التواتر يفيد العلم ضرورة او نظرا
قلنا اجاب الاصحاب بوجهين احدهما انا لم نتفق معكم في معنى لفظ القبح
والحسن منا ومنكم مقول بالتشكيك لا بالاشتراك اللفظي فنحن نقول انه يرجع الى
تعلق الخطاب والقول لا يكتسب القول من القول صفة فلا يكتسب الفعل من تعلق
صفة وانتم تقولون انه صفة في المحل نفسية او تابعة للحدوث عند الجمهور منكم ونحن
ننفي الحسن في الفعل الثاني انا لا نسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى
ايلام البهائم من غير جرم سابق ولا ثواب عوض لاحق وانتم لا تقولون بحسنه من الله
تعالى ولا باحد الامرين فلم نتفق في صورة واما المناقضة المذهبية فانكم
ادعيتم ان الالم فيه وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم ان الكذب فيه وانه لا
يحسن للنفع الراجح ومن صور ذلك ان يكون فيه عصمة نبي فقال ابو هاشم انه
لم يحسن في ذلك والحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقيل له فاذا علمت ان من
جنس الكذب ما يحسن ومن ذلك ان كل حسن يقع من الله فعله والمتكلم على ذلك
ان جعل الكلام امرا قائما به الكلام فيجوز ان يخلق الله كذبا نافعا ويتصف به فتلقى
ولم يجدوا جوابا واما المناقضة العقلية فبجواز القتل ابتداء كالقتل قصاصا
فانهما متفقان في الصورة والصفة بدليل انه لو عجز عن التمييز بينهما لم يفرق بينهما
ولم تختص بقبحه ابتداء وحسنه قصاصا وحكم المتكلم لا يعني فان صفات

التغير

التفسير ولا بلازم التفسير ولكن عمدتهم شبه اربع الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون
على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا يتشفع به الظالم وتحسين
شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا ومن اعتقد تقبيح ذلك من ينفي الشرائع ومن اثبتها
هم بين عالم ان ذلك من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملائمة والمنافرة ونحن نسلمه
ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئا من ذلك يثاب عليه عاجلا وآجلا ويعاقب على
تركه وبحجة العقل لا يهتدي لذلك واما قولكم ان البراهمة حسنته عقولهم قلنا
جهلوا بحججكم لانهم يحرمون ايلام البهائم مطلقا وانتم تحسنونه بجناية متقدمة او
التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله من صدق او كذب فانه
يختار الصدق على الكذب وما ذاك الا لحسنه عقلا قلنا موجبه اعتقاد الشرائع
قالوا الغرض فيمن لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاد موجب من صباكم قالوا
نفرضه فيمن نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط احدا من ارباب المذاهب قلنا اقل
بالفرض في الغرض الى حد الصورة يجيز منع ترجيحه للصدق الشبهة الثالثة
قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب ويجيز لا يتميز
النبي من المتنبي قلنا من صار من اصحابنا الى ان دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور
ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها ولو جرت على غير دالة لانقلب
الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الاجناس محال ومن صار الى ان دلالتها عادية يجوز
صدورها على يد الكاذب قال والجواز العقلي لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار
العادة كما انا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من ابوين وان جوزنا خلقه من غير
تردد في اطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم
يكن القبيح كذلك لما قبح الكذب فيما يعينه ولجاز ان يتكلم الله تعالى بالكذب ويتصف به قلنا
هذا لازم على اصلكم فانكم تزعمون ان المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام

منه الخلل وكلام الله أزلي متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص

عُرفا الرابطال لا يجاب العقل وهو السبيل لا سمع ابطال لا يجاب يعني الله

تعالى بانه يعني معقول بالنسبة اليه بانه لا يعقل ان يكون تاركه ملوما ولا يتصور ذلك

بالنسبة الى الله تعالى وما ورد من توعد الله تعالى من اثابة العبد على الطاعة والطاعة

الحادثة منه شكر لنعمه السابقة ومن ادى ما وجب عليه لم يستحق عوضا بل الحق لوجوبه

وكذلك يلزمهم ايضا اذا اوجبوا على الباري تعالى اصل الخلق واكمال العقل وازاحة العلل

واذا كان زائدا عليه تعالى فيجب ان الشكر على العبد وقد الزم البغداديون في

ايجابهم الاصلح على الله تعالى انهم اذا لم يوجبوا ذلك في الشاهد على الانسان بالنسبة

الى نفسه والى غيره فكيف يوجبونه على الله تعالى ومستندهم في الايجاب على الباري القياس

على الانسان شاهدا فان قالوا انما لم يجب في الشاهد لانه لو وجب لكان العبد بانيا

به مكروها قلنا ان كان ذلك مانعا من الوجوب فليكن مانعا من اصل التكليف ثم

اذا كان ما يترتب على كل المستحق من الثواب يربو عليه فالعقلاء لا يعدون مثل ذلك

مانعا من الوجوب وقد الزموا وجوب سائر العبادات لانها انما كلفت لترجح مصلحتها

فان قالوا لو علم الله انه لو اوجب الشكر وبلغه عليهم لما امتثلوا قلنا يلزمكم

فيمن علم الله من الكفار انه لا يؤمن ان لا يكلفه بالايمان وقد التزموا المحال فيمن مات انه الا

صغيرا وفيه حرمانه مما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله

منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قلنا يلزمكم ان يميت الله تعالى سائر الكفار دون

البلوغ لعلمه انهم لا يؤمنون فهو الاصلح لهم من ابقائهم وتخليدهم في النار واما المسئلة

الثانية وهي حصول الوجوب على العبيد في مسالك الشرع فقد حكى اصحاب الكلام عليهم

فيه في شكر النعم فقالوا الوجوب شكر المنعم بالعقل فلا تخلو اما ان يجب لفائدة او لا

لفائدة والقسمان باطلان فالقول بالوجوب عقلا باطل اما الاول فلا فائدة له عاجلة وعقبى ترجع

لأن

لا مرجح في الممكن بلا مرجح وأما انتفاء الفائدة فلأن الفائدة إما أن تكون راجعة إلى
المشكور أو إلى الشاكر ولا يعود منها إلى المشكور فإنه لا يتضرر ولا ينتفع ولا إلى
الشاكر في الدنيا إما عاجلة أو آجلة والعاجل تعب ناجز وترك للملذوذات والشهوات
ولا آجل غيبا وكما يتوقع الثواب على الشكر فقد يتوقع العقاب عليه بأن يقال إنه وما بعد
لا فكيف تصح في مقابلة بعض أياديه وأن الشكر الذي أتى به لا يليق بجلاله فثم كل ما
يقدر من الثواب فالله تعالى قادر على إيصاله بغير واسطة شكره وإذا كان كذلك فمكنتنا
فالعقل لا يوجب الواسطة فإن قالوا ما ألزمتمونا في مسالك العقول يلزمكم
في الشرع المنقول فإنا نقول لو وجب في الشرع إما أن يجب لفائدة أو لا لفائدة إلى تمام التقسيم
قلنا الأمر على أصولنا فإنا لا نبعد الإيجاب على فائدة ترجع إلينا بل إنه تعالى يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسألون ولا نعلل أفعاله بالأغراض ولا نقول
إن الله يفعل الراجح بزعمه ولا ننكر مع ذلك أن أفعاله مشتملة على الحكمة إذ نقول إن الله لما
بره والعالم بما عاجلته وآجلته بأنبائه الصادق فإن قالوا أحكمتم مدارك الأحكام في
الشرع المنقول وقضايا العقول تفضي إلى إفحام الرسل فإنه إذا أظهر معجزته ودعا
الخلق إلى النظر فيها قالوا لا يجب علينا النظر ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع
ما لم ننظر ولا ننظر ما لم يجب علينا فيلزم الدور وإفحام الرسل قلنا هذا ذكرتموه
ينعكس عليكم إيجابا فإن العقل لا يوجب بضرورته لأن أحدهما اختلاف العقلاء
فيه الثاني أنه يتوقف إيجاب المعرفة وهو نظري وإيجاب النظر بوجوب المعرفة
بناء على أن ما لا يتوصل للواجب إلا به فهو واجب وهو نظري أيضا وإنه لا يكون سواه
وهو نظري فتعين أنه إنما يوجبه العقلاء بالنظر وإذا كان كذلك فللعاقل أن
يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل فيقول لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر فهذا
من جهة الجدل وأما من جهة التحقيق فإن وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف

بل متى ورد الشرع واخبر عن الايجاب وكان المكلف عاقلا يمكنه النظر والاستدلال
بعد تمكنه الفهم والوقوف على نظره علمه بالوجوب لا بعين الوجوب والشرط في التكليف
ان يكون المكلف له سبيل الى العلم بما كلف به لا نفس العلم بما كلف به فجاز ان من غلب عليه
بابا وقال الشيخ حكى لي من الثقات وانكرت فعله وان التكليف لله تعالى بعد ان اطلع
على حكمه يكون على صبا ان جاء فانه لا يخلو اما ان يكون من اهل الاجتهاد او لا فان كان
من اهل الاجتهاد فالواجب عليه ان ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجتهاد وان لم يكن من
اهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعلم حكم الله تعالى وقال بعضهم وجه
على العاقلين بالتمييز والتفقه ومرتبة الاصلح والصلاح على الله تعالى ايلامه للبهائم
والاطفال فكيف يحسن ذلك منه تعالى مع حكمه بقبحه فطارت البكرية وهم منسوبون الى
ابن بكر بن عبد الواحد الى انها لا تتألم وهو جحد للضرورة وطارت الثنوية الى ان ذلك
بايصال الالم على فاعل الشر وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التناسخ
ثم قالوا انما حسن ذلك من حيث استحقتها بسابقة اقترفتها في غير هذه القوالب
فنقلت الى هذه القوالب عقوبة ومن اصولهم ان من ركبت نفسه فيما هي فيه من العقوبة
على الزنا وزعم بعضهم ان في كل امة من البهائم رسولا من جنسها وذهب بعضهم
الى انها تبعث في الدنيا جزاء وان كل ما تتحمل فيها اذية دنيوية فالارواح معذبة وقد الزموا
على ذلك في ابتداء التكليف وكيف تحسن معاقبته من الشاذ فقال بعضهم لم يكلفوا
ابتداء وانما بوخذ بهم الجبر والتزموا التكليف من انفسهم فمنهم من وفا بما التزم
ومنهم من لم يوف فاستحق العقاب وذهب بعضهم الى ان الارواح انما كلفت ابتداء بما
لا تستطيعه وكل هذا لا يغنيهم فان تعرضهم للتكليف مع علمه بعدم الامتثال
تعريض للعقاب قال بعض ائمتنا لو وجب على الله مراعاة الصلاح والاصلح
لما وقعت محنة دنيوية ولا اخروية ولما ماتت الانبياء ولما بقي ابليس وما يجري من الفوض

على تلك الصور دالة فلا دليل على ابطال ذلك دون تكليف بامر ونهي ولا محنة في بلاء وابتلاء
والغلاة من التناسخية انكروا الحشر والآخرة وقالوا انما هو على تقلب الارواح
في الاجساد عقابا وثوابا **قال** المقترح اضطربت المعتزلة فذهب القدماء
منهم الى انها صفة نفسية وذهب متأخروهم الى انها من الصفات التابعة للحدوث ثم
قالوا انما ينهى الشارع عن الفعل لانه على صفة في نفسه لاجلها يقبح ولانه يؤدي الى
مستقبح في نفسه **وقال** السنوسي فذهب القدماء منهم الى انها حسنة وقبيحة
لذاتها وقال قوم للحسن حسنة وقبيحة لصفة لازمة لها كالصوم المشتمل على كسر الشهوة
المفضي عدمها للفسق وكالزنى المشتمل على اختلاط الانساب المفضي ترك تعاهد الاولاد
وقال قوم العرف يقبح القبح لصفة والحسن حسن لذاته وحجتهم ان الذوات
مستوية والتمييز انما هو بالصفة فلو قبح الفعل لذاته للزم قبح فعل الله تعالى وقال
الجبائي واتباعه الفعل يحسن بوجه واعتبار ويقبح بوجه واعتبار كلطمة اليتيم
تحسن ان كانت تاديبا وتقبح ان كانت ظلما والرد على الجميع انه يلزم ان لا يفعل الله
في العباد ما حتى يحسن عقلا طلب شيء منها منهم ولانه لو كان حسنا لذاته فينبغي
لذاته او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان في قول القائل لاكذبن غدا صرفا اذكره انتهى
قال المقترح هذا الحسن والقبح ان اثبته الخصم اما ان يرجع الى عدم او ثبوت
ورجوعه الى عدم باطل لتقابل الحسن والقبح على جهة التناقض ولا يتناقض نفيان
فلا بد ان يكونا ثبوتيين او احدهما ثبوتيا والآخر نفيا والثبوتي اما ان يتعقل بالنظر الى
الافعال بحسب ما فيها ان ينفع فيها على اضافته لامر اخر واما ان يتعقل بالقياس الى
امر ثبوتي اما معلل او غير معلل وما هو معلل يستدعي ان تقوم علته بالمحل الذي ثبت
له وذلك يفضي الى قيام المعنى بالمعنى ولا الافعال لا تثبت لها احكام المعاني وما ليس
بمعلل هو واجب وحقه ان يشترك فيه المتماثلات سواء فلم يختلف في الوجود والعدم.

او الوجود من العدم فلا بد من تساوي الطرفين فيه ونحن نرى القتل ابتداء والقتل
قصاصا هما متماثلان مع تماثلهما حقيقة لان احدهما حسن والاخر قبيح وكذا وطء المرأة
قبيح وحسن باعتبار العقد وعدمه وهما متماثلان فلو كان لصفة النفسية او لصفة
لازمة لم تختلف وان قال الخصم انما ذلك في الفعل لا في الفاعل قلنا الى الزاني في ذلك راجع
ان كان لازما له فيلزم مثله وان كان غير لازم فيصح ثبوته بدونه وعند ذلك لا يدرك العقل
فان وقوع الكذب لا يدرك بالعقل فهذه مباحث تحتمل الخوض في البدل والافعال مستوية
بالنسبة الى الله تعالى فلا يقبح شيء في حقه تعالى لذاته ولا لامر لازم وبيان تساويها
في حقه انه تعالى عن النفع والضرر ولو فرضنا فعلا لا يلحقنا فيه ضرر ولا يجوز نفعا بتركه
نفع لم يقع استحقاقنا على فعله وتركه وجميع الافعال بالنسبة الى الله تعالى كهذا
الفعل المفروض بالنسبة الينا وايضا فانه لو لم تتساو الافعال بالنسبة الى الله
لكان وجود احدهما اولى من تركه وذلك يؤدي الى ان يكون كماله بافعاله وهو كامل بذاته تعالى
اذ هو صاحب جلاله لا بافعاله فتبين انه لا يحسن شيء ولا يقبح في حقه وقيل يرد
عليهم لزوم تقبيح افعال البهائم والصبيان فان صفة نفس الافعال التابعة للمرود لا
تختلف باختلاف من صدر الفعل منه احتج الخصم بانه لو لم يدرك التحسين
والتقبيح عقلا لما ثبت عند ورود الشرع فان مخاطبة المكلف بما لا يفهم لا تجدي به شيئا
ليتبين معنى والجواب ان اراد ادراك حقيقة الحسن والقبح قبل ورود الشرع فلا نزاع
فيه وان اراد ثبوته بغير الشرع فهو الممنوع عندنا وبيانه ان فهم حقيقة الامر والنهي ونحوه
وتعلقهما بالفعل معلوم قبل الشرع بجواز وروده قبل الشرع ولو لم يكن معلوما لامتنع علينا
بالجواز ولم يكن من يجوز امرا ما ثبوته وهذا كالنبوات والمعجزات فانا نحكم بجوازها قبل
ورودها ولا يقتضي الحكم بالجواز ان يجهل الحقيقة ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل وجودها
اعتقاد ثبوتها قبل كونها ثم قال ذهب طوائف من غلاة الروافض وغيرهم من التناسخية

الى التناسخ من حيث استحقوا الآلام من غير عقوبة ولم يجوزوا ما قاله المعتزلة من
حسن الآلام اذا أثيب عليها فخرجوا لذلك الى ان البهائم كانت في دار احسن من هذه
فلما اجترمت نقلت الى دار اخس منها فعوقبت فيها واستوجبت عقوبتها عادت الى
احسن بنية ثم الثواب على مراتب الخسة والدناءة والعلو والرفعة ويختلف الرد الى
الاخس بحسب عظم الزلة وكثرة الذنب ثم قالوا واما المعتزلة فانهم حسنوا
الآلام لاوجه منها ما ذكره ساولون من جرائم سبقت ومنها ابتلاء بنفع ومنها
دفع ضرر فيما لولاها حل الاشد اذا الم الله الاطفال والبهائم فلا بد من تعويضها على ذلك
الآلام الواقع به بثواب في الآخرة ثم قالوا العوض اللازم على الآلام احط رتبة من ثواب
التكليف واختلفوا في دوام ثواب العوض هل يدوم كما يدوم ثواب التكليف ام لا
وسئلوا هل يجوز ان يخلق الله مثل العوض تفضلا فصار بعضهم الى ان ذلك يمتنع
كما يمتنع التفضل بمثل الثواب وصار بعضهم الى ان التفضل بمقدار الاعواض ممكن ومن
قال بامتناع التفضل بمثل الثواب نوافق حسن ايلام التعويض ومن قال بالجواز ضم الى ذكر
التعويض شرطا آخر في تحسين الآلام وهو اعتبار غير المؤلم بتلك الآلام وكونها ازدجار
للغواة عن غوايتهم وذهب عباد الصيمري الى ان الآلام تحسن لمجرد الاعتبار من غير
تعويض وهو خرق اصول المعتزلة ثم قالوا لا اشتراط في تحسين الآلام العلم واليقين
بالحسن في الآلام بل يكفي في التحسين الظن والاعتقاد ولذلك يحسن عندهم التسبب في
ارتكاب الكلف والمشاق لتوقع منافع زائدة وان كانت عواقبها منطوية عن العباد
وعلام الغيوب هو المستأثر بعلمها وامثال التعويض ثم قالوا الظلم قبيح وسائر
الظلم لهو قبيح لعينه ومذهبهم يبطل بابطال التحسين والتقبيح العقليين عيني ان
اجمانا خصومهم بابطال علم فاعترف العقلاء في تعارفهم قاطبة ان تعارف التناسب بين العقلاء
في ايلام المسيء ومعاقبته وزجره وزجر كل جان عن جنايته لا يخلو عنه احد من ارباب

فالآلام والسياسات والنكايات في وجوه المصالح والزمهم امام الحرمين افراد المريض على
نفسه في الدواء المر وانه مستحسن في نظر العقلاء وان كان فيه الم ويلتحق به الزام الفصد
والحجامة فانه من قبيل الدواء وهو الم ناجز فتبين ان القول بتحسين القبيح لكل الم لا يصح فتعين
ان الالم الذي منه ايضا البشر الخالي عن الجنايات والمنع من تعاطي الجرائم للمرفهات من خطاب
العقل ممنوع فان قالوا ابلى قبل الهم بما كان من ترك ذلك او فعل جرائم مثلها فان قالوا انهم قبل
فالالم نوع الم يلحق حسنتهم بمن فيه تعذيبه والقول بانه لا يليق السبب ولا يليق بمن يخشى
مجانبته للعقول فنقول مطلق الالم ان كان فيه معرفة جهل ذلك بالضرورة وذلك باطل اذ من
لازمه استواء العقلاء في العلم به ونحن نرى معظم العقلاء يستحسنون الالم لمنافع
ترتب عليه وان كان ذلك تجاوز ابرده ولا يجرؤون الى ذلك سبيلا واما البكرية فلا معنى
لكلامهم فانهم جحدوا الضرورة والبنوية حيث قالوا ان البهائم لا تتألم وكذلك الاطفال
ومن جحد الضرورة فهو من طائفة السوفسطائية فمن الناس من يتهمهم ومنهم من
يلزمهم التناقض في هذه الامثال وصاحب الكتاب يرى ان الالم الذي هذا جرى في
البهائم وقلبها وانه احاجه عن وقوع الالم عليها وكذلك ما يجري على الاطفال من مرض في
الموت والعلم ونحو ذلك من الامثلة واما التناسخية فانهم منعوا الالام من غير ما تقدم
جريمة ولم يحسنوه لاجل عوض لاحق وقالوا العرية عن التعرض لمثل العوض تمنع من تحسين
الالم لاجل العوض وفي ذلك ما يلزم ان يكون الالم الواقع اليوم عن جريمة سابقة فاذا
راوا وانقطاع البهائم حكموا بانها كانت لها جناية قبل هذا فنقلت الى هذا لمعاقبة ومزيته
فيه والمعتزلة يقولون ان الالم للعوض فانه يكون بتعارف العقلاء فما بينهم الالم لاجل النفع
فانكار تحسين الالم لاجل العوض خلاف المنقول في التحسين والتقبيح والعرية عن مثل
العوض من غير ايلام من المشكلات على المعتزلة والكل مبني على هذه المعونة المشهورة
وهي امور متعارفة لا تجري على قياس مطرد في العقول ولهذا تختلف الحكم ونسخ ما تجب

الكتاب

الكتاب يعني في مسالة الامام الرد عليهم فقال اذا قلتم ان المحسن يستحق الجناية فهل
تحكمون بثبوته في مسالة امتثال الامر تراوده بفعل ما يستحسنه العقلاء ام لا فان قالوا لا
الا فيه كان محالا لانا نعلم ان جميع مكارم الاخلاق وما يستحسنه العقلاء لا يحصل في
مستقر العادة في مسالة المجادلة الا بفعل او التزام مشاق في اخراج المحبوب وسعي في انقاذ هالك
وذلك في مسالة الذي يلزم من هذه المقالة لم يكن مبنيا على جرم سابق وفي هذا بطلان ما اصلوه ثم
التكليف والالزام حتى يتنزل في مسالة الزام واعتقاد الوجوب مما لا يخفى من المشاق وذلك
ما يستوجب جرما سابقا ثم الثواب في عادة العقلاء على الفعل الشاق وما لا مشقة فيه
ما لحسن عند القائلين بالتحسين لا ثواب عليه حتى منع المعتزلة تكليف المكلف بما لا ثواب عليه
وان قلنا لا يلزم اثما ورد على الالزام تكليف ما تلزم فيه تكليف ما يشق فيقال لهم اذا ساغ
لفظ العقوبة المشهورة التي اعتمدتموها من تعارف العقلاء في ان الثواب على
المشقات لا على نيل اللذات جاز نقضها بناء على تسليم الالم من غير جرم وان تبطلوا في
هذه المسالة بان قالوا الالم يكون على ما رواه الزام وانما يوضح سبيلهم التجنب بما اختاروا بانفسهم
التزام التكليف وخالفوا فاستحقوا العقوبة قيل لهم ان كان ما في نفسه
فليس لهم التزامه ان اشترط تحسينه سبق جريمة ولم يسبق فلا سبيل لهم الى الاقتدار
ما يقضي في العقول ثم قال صاحب الكتاب يعني الامام هذا تعريف من الحوالة الى الشتم ام
مسالة من غير جريمة والتعريض للعذر فيه ثم تسببهم الى تغير الاول ذكره في ان البهائم تعقل
وتتبع الخط فمن يسوي ثم تكلم صاحب الكتاب مع المعتزلة في الوجوه التي حسنوا
مسالة من اجلها فمنها التحسينية على جرم سابق وسا ولي فيه ان يحقق موضع النزاع فاقول
يجوز الالم من غير جرم سابق فقد مر ما منعه لكن قطعا بل يجوز ان يولم الله تعالى من اجنبي ويجوز ان لا
يولم والذي يعتمد اراده بذلك فلسنا نمنع حسنه اذا اوردوا لعنة الله فيجوزون
العقوبة على مسالة ولكن يجوزونها فيقال لهم ان اردتم ان العقلاء يجوزون عقوبة المسيء.

بهذا ممنوع على من اطلق بانهم يستحسنون العفو والصفح والشرع يبعثه وردت به
كثيرا وهو من مكارم الاخلاق التي يستحثون عليها لا لطلب الثواب استحسان العقلاء
العفو بعد الجرائم انما كان ذلك لان المعاقب يشتفي ويرفع عن نفسه ألم الغيظ والحقد
ففيه منفعة للمعاقب والباري تعالى غني عن العباد لا يتضرر ولا ينتفع فلا معنى لاجراء
الحكم فيه من لوازم البشر وانتفع حينئذ تعالى وتقدس عن هذا الالزام بان ذلك الواحد وان
كان غنيا يحسن ان يرى عفوه لغيره بانواع شتى والمرتكب والزمهم ان لا يقولوا بقبول التوبة
فان فيه اغراء على المعصية بقدر ينافي تحصيل الكف ولا استقرار له بالتوبة والانابة وتمكن
من الكلام على هذا القسم المسألة الثاني في ابطال التعويض فجعل الشيخ تحكما ما استحسنه بنو
العقلاء ولا يلزم هذا الحكم العقلاء وهو هذا باطل من وجهين احدهما ان ايلام ضعيف
لتعويضه بنفع مستحسن عند العقلاء فكيف يحسن ان يقع ايلام الباري سبحانه ضعيف
لاجل التعويض مع قدرته ان يبتديه بمثل العوض من غير الم كما يقبح للغني على اعطائه
الرغيف بدون ايلامه قال بعضهم لا يقدر الباري على التفضل بمثل العوض وهو نقض
قولهم ان القدرة على الجنس صالحة لمثله واختص احدا المثلين بجواز الوقوع بلا فرق ترجيح
لاحد المتماثلين ذكره بلزمهم ان يقولوا ان لنا ان نولم شخصا ونعوضه فان العوض
اذا اقتضى تحسين الفعل حينئذ فليقتضوا التحسين في حقنا فلو قالوا انما يحسن في حق الباري
لقدرته على التعويض وامتناع ذلك منا لان العجز عن ابقائه وفي وان قدرنا عليه فلاحتمال
ان العجز عن العوض دائم فيستعمل ايلامه لعوض فيفي الثبوت قيل لهم فنرى
العقلاء في الفصد والحجامة وشرب الادوية المرة انما يستحسنون ما يوجب منفعة
مظنونة فلم لا يحسن الكلام بغير العوض والمنفعة المظنونة بالحسن بافراد على ان ما
فلتكن القائل بانه لا يقدر على مثل العوض يلزمه تعجيز الباري واما دعوى المنفع في
العوض بعد تقدم الكلام فلا نسلم فالقسم الثالث وهو الايلام لدفع ضرر

اعظم

أعظم منه فهذا مما يتعارف به العقلاء في بعض الصور كقطع اليد المتآكلة لدفع ضرر
بوات الجملة ونحو ذلك ولا يشك من قدر على دفع الضرر بدون إيلام لم يستحسن العقلاء
منه إيلاما يتخلص لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الضرر عنه وطرق التخلص من ضرر
على دفع أذى سبع ضار يفعل إهلاكه من طريق ويمكنه ولا ضرر فيه فعدل عنها إلى طريق
كثير الشوك والأذى فإنه لا يستحسن منه وحيث تعارف العقلاء تحسين
الإيلام لدفع ضرر أعظم منه إنما كان حيث تعين ذلك الطريق لدفعه ولا يقدر على سبيل
يندفع به سواه فأما بالنسبة إلى الله تعالى فإنه أثبتتم ذلك في حق الواجب تعالى ولم يتعين طريق في دفع الضرر
بالنسبة إليه وهو قادر على دفع ذلك بدونه وهذا الإلزام حسن بل ما من ضم إلى العوض
اعتبار الغير في المحنة لتحسين الإيلام فإنا قد من هذه الإلزامات للمعتزلة الإلزام نرده
عليه أن الغير لو علم بابتلاء طائفة أن الغير يعتبر بها لا يرد من ينبغي أن يحسن منه
الإيلام للتعويض ومن يقدم من أنه يسابقه من الموت على مكان الخيمة أن الغير يعتبر
بذلك ويتعظ وذلك مما يستقبحه عند العقلاء فهذا الإلزام المذكور لو علم بطريق علمه لا
منه تحسين الإيلام في الكلفة بناء عليه مع قدرته الكلام على التعويض وهذا مما لا يوسعه
وأما البغدادية والفلاسفة فقد أنكروا ثبوت الإمكان إن العقلاء بأن الله قادر
على خلق أمثال ما خلق من الحيوانات والألم واللذة والقول بأن لو وقعا يدل السمع خلاف
ما علم العقل به من الإمكان فإنه لا يقتضي التجويز وكيف يمكن أن يحكم مع الواقع بالإ
مكان ومثله في العقل مستعمل ووقع القول بأن في المخبر فيها ثبت وتجوز ويستعمل
في ذلك للتماثل وفهم العربية ونعجيز عن خلق ما هو قادر على مثله وذلك واضح في الرد على
وسنكون من القول وهذا أبين من أنه على اصطلاحهم أن الله تعالى إذا علم أن القبيح لا يرضون
فالأصلح أن لا يكلفهم دون أن يكلفهم فالأصلح أن يعفو عنهم بأن يحتم العقوبة والتمحيص
عدلنا رخصة إن كرخي وعذاب دائم في مقابلة معصية ذهبت في زمان واحد من جار

على مسلك العقلاء المشهور عندهم فيما يحبونه ويحسنونه والقول بان التخليد في النار
اعظم من العقوبة التامة وتجعل للعقوبة مقادير الجريمة والزمهم امام الحرمين ابطال
نعم الله بانهم قد اوجبوا عليه اللطف والاكمال والعفو والاقدار ومن ادى ما وجب عليه لم
يستحق الشكر وهم يقولون الشكر واجب على المنعم وان لم يتناوله القول بالوجوب واذا قالوا
في حق الله والعوض انما ثبتا عندهم مع شكر من ادى له الواجب فينبغي ان يجب على العبد
شكر الثواب ان الواجب في حق الله والعوض انما ثبتا عندهم في مقابلة الالام الذي تعقبهم
فيه وان تشكروا من ايجاب شكر هذا فيلتزموا من ايجاب الشكر على النعمة فان
الاخر فيه واحد بان قالوا الثواب عوض وليس على العوض عوض قيل لهم فالشكر
انما هو على النعمة فلا يستحقونها على الشكر وان قالوا الشكر لا ينتفع به
المشكور تعالى وتقدس فلم يكن عوضا قيل فجميع ما يأتي العباد لا ينتفع به الرب فلا يجب
عليه شيء فلم يبق لهم الا التمسك بالمنع لاعوض فيقال لهم ما دليلكم على انه لا عوض
للعوض فان رجعوا الى تعاقل العقلاء فيما شاهدوه فيقال لهم يتعاقلون تعويض العوض
وان رجعوا الى انهم ينتفعون بالعوض فليكن ذلك باطلا في الشاهد والغائب حتى
لا يحتجوا الى التعويض مما ذكروه فيرد الرد عليهم بالاجماع بان وجه ابطال تفضيل الباري
على خلقه وان كل ما يفعله بهم من النعم الجزيلة واجب ومن انكر ان الله له فضل على خلقه
فقد خرق الاجماع وشق العصا ثم نقول لمن صحح الممكنات ورتبه للمقدورات جملة
القدر الذي تضبطونه في وجوب رعاية الصلاح فان قالوا القدر الذي علم الله ان الزيادة
عليه تطغى وتلهي قلنا ابطلنا التمسك بدفع المعلوم فانه لو كان تعالى
الزيادة لنع من احوال التكليف فيمن علم الله انه لا يؤمن فيجب ما نطق من ذلك قال
صاحب الكتاب والقول بان الله يجب عليه جميع ما ذكروه يفضي الى نفي الخيرة في افعاله
وليس وجوب الحكمة عندهم مما يفضي ينفي الاختيار فان من الحكمة ان يختار ما فيه

الخيرة

الحجة لغيرهم وهذا إنما الكلام على البغداديين وأما البصريون فإن منعنا لهم قاعدة
التحسين والتقبيح كما منعنا إخوانهم فقد أسسنا أصلنا لهم وبطل كل ما يبنون على ذلك
وإن نازلناهم منازلة الجدال المسامح قلنا لهم فلم تجب على الله تعالى ما قررتم والإكمال
العقول عند التكليف وأوجبتم الثواب والعوض في الفعل بينكم وبين البغداديين فيه
وجوه فإن قالوا وجبنا الصلاح في الدين ولم نوجبه في الدنيا قلنا فما كل
ذلك رعاية لمصلحة المكلف وقبل إزالة علته وكلاهما سواء بالنسبة إلى رعاية مصلحة
المكلف فإن كان الصلاح بما هو صلاح واجبا فليجب ذلك كله وإن قالوا الصلاح الأخروي
أعظم فليجب وما يلزم من الأسباب أعمالا ما من الخير إذ كلاهما فيقولون فإن أوجبوا إكمال
عقله قبل التكليف وأوجبوا التكليف لأنه يفضي إلى صلاحه في الآخرة ونحن نعلم
أن من الصبيان من لم يوصله إلى البلوغ ومنهم من أوصله إلى البلوغ ولم يعطه عقلا يفهم به
الحكم فإن رجعوا إلى أنهم في العلوم لو أوصلهم وأكمل عقولهم لما استطلوا فيلزم أن لا يكلف
الكفار لأنه علم أنهم لا يؤمنون وقد أنزلهم كما ذكر الكتاب ألا ترى في الشاهد من ملك
ما لا ينتهي ويريد منه عطشان ماء وهو موصوف بالجود والكرم يرده فلا يحسن
منعه منه وجميع نعم الله الواقعة بالنسبة إلى مقدور الله الذي لا ينتهي هي دون
نسبة النقطة من الماء التي تؤخذ من البحر وقد منع الله كثيرا من إنشاء من الهلاك وهذا
لا يخص البصريين بل يعم الفريقين بل يبطل قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وإن
الذين قالوا القول بالتحسين والتقبيح نظرا إلى تعارف العقلاء شاهدوا أنهم يقبحون الشيء
من ذلك نقضا بتعليل أهل النار فإن العرب تحسن العفو على من أساء وظلم مع
مع تعرض من يعفو إلى الأمر الغيظ عن ترى لا سبعا وحصر الراجح لنفسه فهما بيان
العقلاء يمكثون في النار وهو أرحم الراحمين ثم قالوا أهل البصرة إذا علم الله أن عبدا إذا
بلغ وكلفه كفر وإذا اخترمه قبل البلوغ نجا فالتكليف عندهم إنما يحسن لتعريض المكلف

لنيل الثواب وان صلاح له في الدين والتكليف مع العلم بانه لا ينتفع به التكليف الا للشقاوة
وقد سبق ذلك وقال التفتازاني في شرح المقاصد لو وجب على الله رعاية الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير ولو وجب لزم ان يكون رعاية الاصلح للكفار الخلود في النار وذلك باطل ولو وجب لزم عدم
التناهي في مقدورات الله لانه لا نهاية للاصلح فاي قدر من الصلاح يفرض فوقه اكثر منه فيلزم دخول
ما لا نهاية له ولو وجب لزم ان تكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين اصلح ولزم ان تكون
تبقية ابليس وجنوده اصلح ولزم ان من علم منه الكفر بعد الاسلام فابقاه ان يكون ذلك اصلح
والاجماع في بطلانه وان الانبياء والاولياء يطلبون الله في دفع البلاء فعندكم يكون ذلك
سوال الرفع رعاية الاصلح وذلك عندكم كلهم وسعه قال لو وجب رعاية الاصلح لما بقي التفضل وهو باطل لقوله
تعالى والله يختص برحمته من يشاء ذلك فضل الله يوتيه من يشاء يوتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم انتهى باختصار وقال الامام التلمساني واما جمهور المعتزلة فانهم
فحكموا بانه انما يحسن منه الايلام اما بطريق العقاب على ذنب سابقة واما بالنفع الى العوض
في مقابلته اذا كان الباري تعالى قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف
يحسن منه الايلام قالوا لان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به التفضل ابتداء وهو اعظم لهم
قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقع بنسبة
العجز الى الله تعالى حتى لا يقدر ان يوجد مثل العوض ابتداء ثم يرقيهم الى ما التزمه البغدا
ديون ان الله تعالى انما خلق الخلق ليكلفهم فيطيعوه فيثيبهم قالوا وهو اهنا
والذ لهم من التفضل ابتداء ولم يجوزوا ان الله تعالى لا يفعل شيئا الا لغرض فصار غرض الى
غرضا ان يكون ما ينتفع به العبد الذي هو فضل الله وذلك استنكاف المربوب عن
نعم خالقه تعالى الله عن ذلك هذا ما اردناه من كلام هذا الامام في تحقيق مذهب اهل
السنة وابطال ما يناقضه من كلام اهل الاهواء **ومما يتصل بهذا الباب**
النزاع الواقع بين الاشعرية والمعتزلة في تفسير التوفيق والهدى والخذلان

والاضلال

والاضلال والطبع والختم والاكنة والرين والاقفال فقالت الاشعرية التوفيق
والهدى خلق القدرة على الطاعة والقدرة تقارن الفعل وعندهم فليست تتقدم
ولا تتاخر وقال بعضهم التوفيق خلق تيسير الطاعة والخذلان ضدها وكل ذلك من
الله تعالى ومعنى العصمة تهيئة العبد للموافقة في جميع الطاعات فهو توفيق عام وقالت
المعتزلة التوفيق يرجع الى نصب الادلة واظهار الايات واكمال العقل وارسال الرسل وخلق
الالطاف المقربة من فعل الطاعات الا الملجئة فلا يحتاج الى توفيق خاص كما زعمت الاشعرية
بل التوفيق الطاف كاف ولم يمكنهم ان يقولوا التوفيق خلق القدرة على الطاعة لانها صفتها
عندهم صالحة للضدين فالقدرة عند الايمان قدرة على الكفر فلو كانت توفيقا بالنسبة
الى صاحبها لايجاد الايمان لكانت خذلانا لصاحبها لايجاد الكفر وكذا صرفوا الهدى
الى جهة عامة وهي الارشاد وبيان الادلة والاضلال بنسبتهم الى الضلال تسمية وتلقيبا
كقولك فاسقا وفي الجملة فهم يمنعون نسبة الضلال الى الله تعالى حقيقة وربما حملوا الاضلال
على المعاقبة بسبب الضلال عاجلا واجلا واما الطبع والختم فهو عندنا عبارة
عن خلق الضلال والضلال يوصف بكونه مانعا من وجود الفقه معه ويعبر عن عدمه
بالاكنة واما غيرنا فقد اختلفت اقوالهم في تفسيرهم فذهبت طائفة منهم الى انه معنى
بالتسمية بالضلال والشهادة بالكفر وذهب الجبائي وابنه الى ان الختم والطبع سمة على القلوب
يعلم الله بها الملائكة حال العبد فيلعنون من كفر به وجحده واذا علم العباد بذلك وسم
قلوبهم بذلك كان من مصالحهم لما فيه من زجرهم وتنفيرهم عما يوجب الوسم بذلك وذهب
بعض اخر ونشء من المعتزلة الى ان الطبع معناه تخلق من يغلب ببقاء الشرارة وهو عندهم
نفي الجهل بان الجهل عندهم فيهم لا يصح من الحكيم فعله فقيل يتبع بعض من الله منع المكلف من
الايمان تخلق المعنى الذي لاجله منع تكليفه فقالوا انه خلقه بعد ان كلفه واعلمه فعاند
وارتكب جرائم فعاقبه على ذلك بخلق الطبع فهو بمثابة الكافر في نار جهنم ولا ينبغي

التقليب عندها بالايمان حالة العقوبة بخلق المعنى المعبر عنه بالطبع كما لا ينبغي
التقليب في نار جهنم وهذه عقيدة [illegible] الجماعة وذهب بكر بن اخت عبد الواحد
مخالفته في اثباتها [illegible] ابو علي ان الطبع معنى مانع من الايمان لكن الامر باق
وذهب بعض اصحاب عبد الواحد الى ان ... وفي ان الطبع انما يوثر في اقتحام الاخلاق
ولا يمنع من الامور به فصل المفتتح ادلة اهل الحق على اضافة الهداية والضلال الى
الله اما مسالك العقول فقد تقدم بيانه وتقريره وانما هذا الفصل المقصود منه الاستدلال
بالكتاب ففي ذلك قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقال تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فسلبه عنه
واثبته لنفسه تعالى وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا وقال تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخا
سرون والايات الدالة على هذا المعنى كثيرة في الكتاب كقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وكقوله تعالى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا ولو تتبع المرء في الكتاب من الاي
التي في هذا المعنى لو لم يجمع كثيرة واذا نظر العاقل في ذلك نظرا نزيها انقاد لمجموع
الاي ما ذكرناه على وجه لا يرتفع بادعاء التاويلات المذكورات على احادها فان تمسك الخصم
في البعض من الاشتراك على ما سبقت الاشارة اليه يعني انه يقال اضل فلان زيدا اذا
نسبه الى الضلال وما تقدم في الهداية انه يطلق على الدعوة ونصب الادلة وايضاح الحجج
وارسال الرسل وتبيين كل مشكل والدليل المرشد الى الطريق يسمى هاديا فلعل لهم هذه
الاي مشتملة على النفي والاثبات اعني ثبوت الهداية ونفيها ولا يصح توارد النفي والا
ثبات على موضوع واحد بمعنى واحد ولا يصح ان يكون المنفي عن النبي صلى الله عليه وسلم المثبت
لله تعالى هو الدعوة فانها ثابتة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث قال وانك لتهدي الى صراط
مستقيم ولا يخفى انه دعا واوضح الحجج وبلغ الشرع بعد وقيام الدين وقاتله وجاهد

حق جهاده

على وجه نادر للتفصيل في البيان والارشاد فيجب ان يكون ما انتفى عنه وثبت لله
تعالى انما هو الخلق وما ابداع للمعارف فانه لا قدرة لمحمد ذاتا بمعنى محل قدرته والبادر يستعمل
ان يفعل بذاته فيجب نسبة الهداية الى الله سبحانه بمعنى خلق العلم وهو الذي
نفاه عن النبي صلى الله عليه وسلم لان حمله على الدعوة يوجب تناقض النفي وما اثبتنا على
ذات النبي بمعنى واحد وذلك محال في العقول والهداية المضافة الى النبي محمولة على الدعوة
كما قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقد تضاف الهداية الى الله تعالى بمعنى الدعوة
ايضا كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي دعوناهم وقال والله
يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فعمم الدعوة وخص الهداية
بالمشيئة والمشيئة انما هي ما يكون مختلفا فيه فظهر ان الهداية في هذه الاية محمولة
على خلق الايمان **وامّا** الطبع والختم فقد وردت فيه ايات منها قوله تعالى ختم
الله على قلوبهم وقوله بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وقوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وقد تباينت اقوال الخصوم فيها وقال هؤلاء لما
في الطبع بين من حمل ذلك على التسمية والتلقيب وارادوا بذلك ما ذكرنا عنهم في
باب الاضلال فانه يقال اضله اي نسبه الى الضلال فيقولون على هذا القرآن
نسبتهم الى الارتياب والامتناع من الانقياد الى الدين يسمى ذلك طبعا وختما **والجواب**
ما حملوا عن ذلك بان هذه الايات وردت في معرض التمدح ولا يحسن الواحد منا من نسبة
الشخص الى الاضلال والتسمية فكيف يصح التمدح بما لا يحسن عنه احدنا من الخليقة
وهذا لا يليق ان يتمدح به الحق الخالق **فان قالوا** لا نسلم انها وردت في معرض التمدح
قلنا الدليل على ثبوت التمدح سياق الاي كقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم بوصف
نفسه بالاقتدار على ذلك وهذا لا يصح بالتسمية والوصف وقوله بل طبع الله عليها بكفرهم
اشعار بوقوع الطبع بالكفر ثم لو اصروا عليهم اكثرهم ام لم تنذرهم ثم عقب ذلك بقال

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فبيّن أن إباءهم مخلوق وأن انقيادهم إلى الإيمان غير ثابت
باعتبار ختمه على قلوبهم وأما أهل الجماعة فإنه هذا الطبع وهذا الختم علم وسمة وعلامة
تعرف بها الملائكة وبعضهم يقول كل كلام يخرج عليه الختم والطبع فالجواب عنه أن يقال
هذه الآية لا تشعر بوقوع المنع بالختم والسمة لا تمنع وقد ذكر الله في قلوب الكفار الأغشية
والغشاوة والأكنة وهذه السمة والعلامة لا تمنع من إيقاع الأمر المكلف به وأما تأويل
عبد الواحد وشيخه ابن الهيثم فهي أن الله تعالى يخلق معنى يضاد الإيمان ويمنع منه عقوبة
فنقول هذا المانع يضاد القدرة على الإيمان عندكم أم لا فإن ضاد القدرة فالتكليف
لا يبقى بالإيمان وهو قبيح عندكم فكيف يرجع حسنا وانفصالهم عن هذا الإشكال بأن قالوا
هذا كما أن العقوبة لا تكليف فيه كما لا تكليف في دار الآخرة فهذا خرق لإجماع الأمة فإن
التكليف دائم على جميع المكلفين ما دامت عقولهم ثابتة والتوبة حسنة في كل وقت
والتوبة منهم مقبولة وقد رأينا من يلزم العتو والعناد طويلا ثم كانت خاتمته الإيمان
ووقع ذلك امتثالا لأوامر بعد أمر الله تعالى عليه ثواب العبادة ومن أنكر ذلك فقد خرق
حجاب الهيبة في مفارقة الأمة وإن زعموا أن القدرة ثابتة وحصول المقدور لا يتأتى منه
الفعل مع المانع وإن قدروا على فعلهم وصح حصول أن المربوط المقيد الممنوع من القيام
قادر فنقول يجوز عندكم أن يكلف شخصا بالحركة ويأمر بالتغيير ويمنعه من ذلك أم لا
فإن قالوا نعم يجوز فقد نقضوا أصلهم في إيجاب التمكين في التكليف إذ الممنوع لا يقبل
القدرة عندكم حقيقة وقوع الفعل منه وإن قالوا لا يجوز بالعقول فهذا أن امتناع
المكلف به كالمعقول فيما ألزموه وهم ملتزمون من حكم التقبيح والتحسين للعقول على زعمهم
فكيف يستقيم ما أشاروا إليه وهذا وجه الرد على من قال بقول عبد الواحد فإنه خرق
بقاء التكليف وزعم أن هذا مانع من إيقاع المكلف به ولما وقع هذا السؤال عليهم بهذا
الوضع قال بعض أصحاب عبد الواحد هذا الختم مانع من الخلاص وهذا ضعيف فإن الذي

هحت

مصرحة في حق الكفار بانهم ممنوعون من ان يفقهوا وانهم لا يومنون لوجود الختم
والطبع ومن ذلك اخلاق ان لا يذكر امتناعه في نوع ما بالفعل وقد تشوف له ارادة فمن
الله تعالى وابن حزم يسلف القول في هذا الكفر واهل العناد والاباء والعتو
فاحمل كل خبر او حق الحق. وفيما نرى سمعي من مناظرات بعض المشايخ الابراد، وقف
اذ كنتم اذ نناظر بعض الامامية في اضافة الغواية الى الله تعالى فاستدل هذا الشيخ
بقوله تعالى في قصة نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم. ففي هذه الاية اضافة الاغواء الى الله تعالى فلم يجد الامامي جوابا وفي عن
الله وبل فقال له ذلك الرافضي احكا نوح عليه السلام فغضب الشيخ وترك المجلس
وقال لاهل مجلسه موضع يحكى فيه الانبياء فلغيره فعل بذا عجزه ودبر يدهم، وقال والله
لقد امكنتك معه فرصة فتركتها هذا الرجل يقول بان الانبياء المعصو فاذا لم تثبت عصمة
النبي صلى الله عليه وسلم من الخطا فيما نص نسبته الى الله فاي طريق تثبت عصمة
الائمة الذي هو نائبه وخليفته فانظر كيف يفضح الله اهل العناد عن طريق الرشاد
واللطف عند اهل الحق على ما ذكرنا في معنى التوفيق واما المعتزلة فاللطف
عندهم عبارة عن فعل يعلم الله ان العبد يومن عنده ويطيع وهذا هو اللطف الواجب
عندهم فمن ثم قالوا يجب على الله تعالى افعل اللطف والله تعالى منزه عن هذا الكلام ان الله
تعالى لا يقدر على خلق لطف يومن عنده جميع الكافرين وهذا تعجيز لله، سبحانه
وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومن قال تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقال
تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
فتحقق خالفتم الامام على وجه الخذلان والشاكرين بان فعل او جنتم اللطف في الدين حلا
فلم ان عمم الرفق واتبعاء الامانة الشرع المحتة وابلغ في السفة واكثر في استحق
الثواب فينال فيها الثواب الاجل والدرجات العلا. فان قيل هذا بان فعل الوالفهو

ان يومنوا والنهي فيه فاجاب بان من علم الله انه لا يومن لا يتصور ان يكون
المقصود ايمانه واي صلاح لتعريض من لا يومن الا استحقاق العقوبة بل الاصلح اخترامه قبل
بلوغه واستجماعه لشرائط التكليف وقد سبق نفي هذا الحرف انتهى

% الفوائد في الرزق %

اعلموا ارشدكم الله ان الرزق عند اهل الحق كل
ما انتفع به حي وتندرج تحته الاغذية والاشربة والتمتع بالملابس والمساكن وغير ذلك مما
يتعلق الانتفاع به فلا يختص الرزق على اصول اهل الحق بالاملاك بل يختص بالا
نتفاع فالمنتفع بما لا يملكه رزقه ومن حرم الانتفاع بملكه من كل وجه فليس ملكه رزقا
له ولا فصل فيما ذكرناه بين المحلل والمحرم في سائر الانام وذهب بعض المتكلمين الى انحصا
ره الى ان الرزق لا ينطلق الا على ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة فاما سائر
وجوه الانتفاع فلا يندرج تحت اسم الرزق وهذا لا محصول له واما المعتزلة فقد اختلفت
مقالاتهم في ذلك فقال الجبائي الرزق كل ملك لشخص انتفع به او لم ينتفع وكان ابنه
على ذلك برهة من دهره حتى فصل له لو كان الرزق بمعنى الملك لوجب اضافة الحوادث الى الله
رزقا كما اضيفت اليه ملكا حتى يقال انها رزقه من حيث كانت ملكه فلما لم يجد الى التفصي
سبيلا زاد في الحد فقال الرزق كل مملوك يتصور الانتفاع به من مالكه فاحترز بهذه
الزيادة عما تقدم من السؤال فان الملك وان ثبت لله تعالى حقيقة فيستحيل عليه الا
نتفاع به وقال بعض المعتزلة كل ما ينتفع به فقد خلقه الله تعالى رزقا للعباد
على الجملة من غير تفصيل ثم قال فالقول في الاملاك ارزاق ملاكها ولا يقال انها ارزاق لل
مغتصبين ولا انها ليست ارزاقا لهم في خلاف طويل وفصل الكعبي انواع الرزق
فقال قد يطلق الرزق والمراد به ما اباحه الله تعالى لسائر العباد فهو رزق لهم عموما ولكن
للتوصل اليه طرق ضبطتها العقول والشرائع وقد يطلق الرزق والمراد به تمليك الله
به عباده على تفاوت الرتب والدرجات ومثال ذلك بالقرابات العدرات للورثة فرزق كل

ماخرج

وجوه

بلغ مقابلة

ما قدّره الله له وهم متفقون على أنّ الحيّ ليس برزق. أما من قال منهم الرزق هو الملك
فقد يبطل ذلك بما تقدّم من الالزام والزيادة التي زادها ابن الجبائي فلا تغنيه لا يرد
عليه أيضا ذلك أنّ البهائم لا يتصوّر لها الملك وهي مرزوقة من الله تعالى قال تعالى وما
من دابّة في الأرض إلا على الله رزقها وأجمعت الأمة على ذلك وأيضا العبد المملوك لا يملك
شيئا عند كثير من الفقهاء مع أنه مرزوق كالحرّ وأيضا من قُدّم إليه طعامه ليتناوله فلا يملكه
عند معظم الفقهاء وإن كان رزقا له فإن استبان بطلان التعريف بالملك وكذلك المجنون والمغمى
عليه إذ جعل في فيه طعام وابتلعه وهو مغصوب فهو رزقه فلا يتحقق العقل له
إذ لا يتصوّر منهما عدوان وإن قال الرازي في تسمية الرزق الانتفاع الحيّ بما لا
ينسب فيه إلى التعدّي فإنه أحسن من قول أبي عبد الله البصري المعروف بجُعل
وسبيل الردّ عليه أن يقول من أطلق أنه لا يجوز منع من له رزق عن رزقه وكل ما جاز
منع الحيّ منه لم يكن رزقا له فتلزم لا خلاف أنّ السباع تمنع من المواشي ومن أبدى اسر ذوات
الأرواح ولو أتى من السبع شاة لم ينسب في أخذها إلى التعدي بعد أن يكون منتفعا
به وهو لا ينسب فيه إلى التعدي مع جواز منعه ومنعه فإنه حينئذ يدركم في نفي
إنما أن تقولوا ما تناوله السبع ليس برزق له فينتقض ذلك حدّ الرزق بما ينتفع
به مع انتفاء التعدّي وإن زعمتم أن الذي انتفع به رزق فينتقض ذلك قولكم بالرزق
عند كل ما لا يجوز المنع منه ولما علم بعضهم انتقاض حدّ شيخه كما انتقضت حدود أسلافه
المعتزلة غيّر العبارة فقال كل ما للحيّ الانتفاع ولا يجوز منعه فهو رزقه ولم يعتبر نفي
حدّ الملك حذرا مما ذكرناه ولم يكتف بانتفاء التعدّي محاذرة مما ألزمنا شيخه
ونبطله الآن ونقول المشهور عندكم أن الكلأ النابت على الموات والأراضي التي لا تملك رقابها
بالإحياء رزق للبهائم فإذا أقبلوا الإبل وهو أعلم قبل الهجم لا من صقع ناحية حول مباحات
ازدحمت عليه البهائم لا يجوز لنا أن نمنعها ونبتدر ذلك الموضع منها قبل من ذلك

تزوج حشيشها وكلاها من قبيل ارزاق البهائم من حيث جاز رعيها ومنعها
على مالكيها. وقد يعترض بان لمالك الشاة ان يمنع غيره من لبنها ولا خلاف ان
الحيوان اذا تناول شيئا هو رزق له وانتفع منه وارتعاه وقد يعترض ان المواشي المأكولة
اللحم بالتسليط يأذن في تسليطها على منعها من تناول الرزق وذلك ينافي رزقها على هذا
وهي مرزوقة بلا شك وقد يفسر هذا الحد الذي عولوا عليه وهو عمدة مذهبهم ان
نقول اذا ملك الله عبدا شيئا واذن له ان ينتفع به فلم يتفق نفعه ولا انتفاع به بان يستعمله او
يبيع عنه ملكه وهذا ما لا وجه في دفعه فينبغي ان يخرج من كونه رزقا له من حيث
العقل لعدم منعه من الانتفاع واذا بطلت حدود المخالفين لم يبق الا ما ارتضيناه.
وقد ينبغي ان يعلم ايدكم الله ان الكلام في الارزاق لا يكاد يؤول الى المعنى
وانما هو في التسمية فمن منع فسيئته في عبارة وهذا سبيل ما يتركه وذلك وايضاحه
انا قلنا اذا اغتصب مالا وانتفع به فهو رزقه ولسنا نعني به انه ملكه ولا انه حلال له
ولا انتفاع به بل هو منهي عنه واقصى ما استبعده المعتزلة حتى حدوا الرزق بما حدوه به
انهم قالوا كيف يكون ملك الغير رزقا له وهذا مستهجن من الكلام مستبعد من القول
فانا لا نعني بكونه رزقا له الا انه انتفع به مقدرا له مرتبا له منميا للجسم منشئا
لعظمه فهذا ما نعنيه ولا سبيل الى النزاع فيه بالذي عنيناه فحسبهم لا وجه له
لرده والذي ذكره المعتزلة من الحظر والنهي مما يتفق عليه فآل الكلام الى التسمية فانا
نسميه رزقا وان كان حراما منهيا عنه معاقبا عليه والمعتزلة يأبون ذلك قال الامام
وانما قررنا هذه الطريقة لتستبين مورد الخلاف وموضعه وتتوصل الى وجه الكلام فيما
تشبث به المخالفون عند ذكرنا اياها فان قالت طائفة من المعتزلة ان كان الخلاف يرجع الى المعنى
وذلك من قولكم ان تناول الحرام خلق الله تعالى في العبد وتيسيره خلق الله تعالى
عندنا وكان تناول الغاصب رزقا له من الله من حيث كان خلقا لله تعالى وتيسيره كذلك

الا هو عندنا

لا من عندنا. الجواب: لا نسلم بأن الشيء لا يكون رزقا من جهة المتناول كان خلقه
الله تعالى بل إنما كان رزقا من حيث تمكن من الانتفاع به والذي يحقق ذلك أنه لو كان المعتبر
في كون الشيء رزقا من الله كون تناوله خلقا لله تعالى لوجب أن لا يكون المباح عندكم
رزقا من الله حيث اعتقدتم أن تناوله خلق لكم وهذا لا خفاء به والذي يوضح ذلك أن التناول
في نفسه لا يوصف بكونه رزقا وإنما الرزق المتناول وهو على كل مذهب خلق الله مباحا
كان أو حراما فبطل ما توهمتم ورجع الخلاف إلى مجرد التسمية وسبيل إثبات هذا الاسم
على مذهبنا أوجه منها خرق الإجماع قبل أوضعها أن الأمة لو تربوا بالحرام وتغذوا با
لشبهة حتى نضجت من دمهم وانتهى في معلوم الله أمرهم لزم من مذهب المعتزلة أن يكونوا ابد
مدة دهرهم لم يأكلوا رزق الله وقد اتفق ما داموا لم يرزقوا وهذا إبطال المسلمين كافة ومن
وجوه الإجماع اتفاق المسلمين على إطلاق القول بأن العبد لا يتعدى ما رزق وأن يسول
الجمع ما يزيد على ملكه وقسمه ونصيبه ورزقه ومن الدليل على ذلك إطلاق القول
أن من حول الله ولم يتفق له الانتفاع به بل كان شيئا به ضنينا فيقول الناس فيه
إن الله أحوجه عليه أو يقيد لم يرزقه بل هو رزق مخلفيه وورثته وهذه لغة
لا ينكر أهل اللسان فما يقرب أن الرزق يرجع إلى الانتفاع دون الملك وإمكان الا
نتفاع فإذا وضح أن الطلب إطلاق الاسم فلا يتكلف بعده في المعاني العقلية ومن
الدليل على ما قلناه قوله عز وجل وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وهذه الآية
مجراة على عمومها ومن مذهب المعتزلة أنها محمولة على بعض الدواب على ما تقدم من مذهبهم
وقد أجمع العلماء على أن هذه الآية من الصيغ التي لا مدخل للخصوص فيها وعد كل فريق
ذلك من العموم الذي لا يدخله الخصوص وإذا اقترنت الصيغة بالإجماع كانت معممة
ولنا وجوه في التمسك من الظواهر نتركها إذ جالها ينقص عن تمسك المعتزلة
شبهة للمعتزلة تمسكوا بأن قالوا لو كان ما أخذه الغاصب رزقا له لما ذم عليه

ولما استوجب لوما ولما استوجب قطعا عند اخذه نصابا من حرز مثله ولا شبهة له فيه اذ
المتصرف في رزقه غير ملوم عليه ولا مصدود عنه ولا مستوجب حدا في الدنيا ولا عقوبة
في العقبى الجواب لا نسلم بان حسنا الذي قالوه لا يجري فيما قدمناه من رد الكلام
الى الشبهة لم يدرء الشبهة وكل ما نقول به ونبني نوابه على حد الاحكام التي ذكروها فلا
مخلص للنزاع في ذلك ربما لو كان الغالب في ذلك ولا تثبت الشبهة بما ذكروه وانما تثبت
الشبهة بالنقل عن اهل اللسان فيقول لهم الانزاع في تسميته ما يقطع المرء فيه
رزقا له من لغة اذ نمنع فلا يجرون الى دفع ذلك سبيلا وثم انهم تمسكوا به من الاية
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قالوا وجه الدليل ان الله اثنى على المتقين بما رزقوا
فمقتضى الكلام ان الرزق يجوز الانفاق منه فلو كان المغتصب رزقا لجاز الانفاق ورزقا
منه فلما امتنع ذلك اجماعا دل على ان الرزق المرء ملكه ويمكن ان يستدل لهم على هذا الوجه بقوله
تعالى وانفقوا مما رزقناكم ووجه الدليل منه كوجه الدليل من الاولى والجواب
عن الدليلين ان نقول ما ذكروه تمسك بالفاظ العموم وفرع متنزل على القول بصيغ العموم
فلا يثبت استدلال الخصم ما لم يثبت صيغ العموم على انا وان قلنا بالعموم فلا امتناع
في تخصيص الصيغ العامة وحملها على بعض المسميات بدليل ما قدمناه وكل ما ذكرناه
تكلف واستدلال بالتعلق عن محل النزاع فانا انما نقول المغصوب رزق اذا وقع منتفعا
به وما انتفع المنتفع به لا يتصور منه تداركه والانفاق اذ لا يقع ما انتفع به
في المرافق والمرافق تنصرم وتنقضي بما نقرره رزقا لا يتأتى الانفاق منه واذا لم
ينتفع به فلا يوصف بكونه رزقا ثم نقول انما كان يسوغ التمسك بالعموم لو لم
يكن في فحوى الخطاب ما يقتضي تبعيضه وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون فما فيه مقتضى
فحوى الخطاب تبعيضا في الانفاق وانما الكلام في التبعيض على الانفاق من بعض رزقه
والتبعيض اذا اقتضته الاية لا تعميم فيه وهذا ظاهر في اسقاط استدلالهم

ثم نعارض

ثم بعد ذلك استدل لهم بالآيات فمنها قوله تعالى رزقا للعباد فذكر الله تعالى ذلك بعد قوله ونزلنا
من السماء ماء مباركا فأضاف كل ما تنبته الأرض إلى العباد رزقا من غير رعاية ملك
واختصاص ومن احتجاجاتهم الواهية قولهم إن الناس يقولون السلطان قطع أرزاق
الناس إذا أخذ عطاءهم وحال بين الملاك وأملاكهم فدل ذلك على أن الرزق هو الملك
دون ما ينتفع الإنسان به وهذا الذي ذكروه من أقوال العوام وكلامهم فلا يثبت دليلا
فيعارضه قول القائل لمن ناله شبع فلان رزقني لو كان رزقي ما منعت منه وهذا أظهر وأشهر
مما ذكروه فثبت بالإجماع بعده وذلك أن أهل التوحيد أجمعوا على أن الإنسان بالجملة
رزقه وقسمه وحظه وهذا هو الذي نطق به العلماء قال السيد الإمام الذي صار إليه
أهل الحق أن الرزق كله من الله والمرزوقون هم المرزوقون والرازق هو الله تعالى ولا يتصف
غيره بكونه رازقا ونفيه أن تخلق الرازق واضطربت المعتزلة اضطرابا متفاحشا مع
اتفاقهم على أن الحرام ليس برزق من الله فقال بعضهم كل منتفع بحلال فهو رزق من الله
لعباده وصار الأكثرون منهم إلى أن الرزق ما وافق العبد فيه واضعوا عن الأكل من
غير أن يشوبه تعب ونصب فهذا هو الرزق من الله وأما الذي يحصل العبد في طلبه
وجد حتى أدرك ما ابتغى وجدوى ذلك لجهده وحيلته واتعابه نفسه فلا
يقال فيه رزق قال الإمام وهذا اختلاف عظيم في الرزق وأصل أن يقول المسلمين
بأنهم مجمعون على أن ما يحصل للعبد فيرجع افطاره فيقيم به عقله رزق من الله ولا يتولو
فيه خلاف من أهل الأعصار الماضية قبل أن يبعثنا بعقد المعتزلة على أن الذي ذكروه
لا يلايم الظلم لأن الرزق عندهم رقاب الأملاك ولا تتعلق القدرة بالأجسام التي تتعلق
الأملاك بها والذي نال المرء فيه النصب والتعب حركاته وتقلبه وهمومه وفكره
وهذه الأمور التي تعلقت بها قدرته ليست بأرزاق والذي يوصف بكونه رزقا لا
تتعلق القدرة به فبطل ما ذكروه من كل وجه ومن زعم من المعتزلة في الرزق كونه

منتفعا به من غير منع ولم يعتبر الملك فيقال له إذا أكل الإنسان غيره ونفعه تحمّله
وتقلّه ودفع عنه ضرر الشيء وكفاه تعبه ونصبه فقد خلق عندكم الكامل للعمر لكونه
نفعته فليكن رازقه من حيث خلق له ما ينفعه كما كان الرب رازقا للعباد لأن خلق
لهم ما انتفعوا به فيلزم من نحو ذلك أن تكون البهائم رازقة من حملته وهي الآن تحمل
لهم منه وقد قدح المعتزلة بأمرين أجمع المسلمون عليهما أحدهما أنه لا خالق سواه
القول الثاني أنه لا رازق سواه والقائل منا لم يجز في الكسب فإنا أبطلنا التولد وأبطلنا
أن يفعل الكامل في العمر شيئا على أنا لو قدرنا شيئا مكتسبا انتفع به غير المكتسب مثل
انتفاع من رأى الصوت الحسن بإدراكه وإن كان الصوت من كسب المصوت فلا بد منا ملزوم
من حيث قررنا أن اكتساب العبد مخلوق لله تعالى فظاهر رزقنا الله فيما أضيف إليه خلقا
وإنما عظم موقع السؤال على المعتزلة من حيث اعتقدوا أن القادر منا يخترع أفعاله
قال الإمام مذهب أهل الحق أنه لا يجب عليه أن يرزق أحدا فإن رزق فبفضله
وإن منع فبعدله والمعتزلة يقولون بناء على أصلهم في الاستصلاح يجب على الله تعالى تمكين
المكلف وما فيه فساده يجب منعه وما استوى فيه الأمران تجوز حجته أن يرزق
وأن يمنع وما تنازع فيه الأشعرية والمعتزلة أن قال المعتزلة أهل
الكون إذا قالوا إن الكائنات كلها بإرادة الله وإن لا شيء قدرها وإنا نقصر أن لحكمه ولا
معقب لمراده فلا معنى لمسألة الرزق ولا ابتداء الأمة تبين بسعته فإن الحرمات
لا تقبل الأقوال وهذا لا يلحقه فإنهم معتقدون فيها أن الرزق ليس بإرادة فصفة
العلم فإنهم وافقوا أهل الحق في عموم المعلومات كما اعتقدنا أن الرب تعالى أزله ذلك
لا راد من أفعال الله وإرادته ووافقوا المعتزلة في أفعال العباد ثم الذين
ذكروهم أولى بالتزامه فإن الرزق إما أن يجب على الله وإما أن لا يجب عليه منعه وما لا يجب على
الله فلا تقبل المسألة فيه وما يجب عليه منعه فالمسألة فيه أبعد فانتظم المسألة على

مقتضى

مقتضى أصولهم وأما تعم المسألة عندنا من حيث كانت نعمة بفضله جل وعز والذي صار
إليه المحصلون من أهلها التسبب لطلب الرزق مع مجانبة المحرمات وتعلق كل بعد لقيت
أنفسها بالمتوكلين وهاروا من طلب الرزق والتحرز به وتعليق القوانين ونسبته كلها
لديه إلى عدم رضايتهم به وترك الثقة بوعده قال ـــــ لاسامح ولو طلبنا واتى بيت سا
ضربنا عن ذكر هؤلاء ولم نكترث بهم فإنهم ليسوا من الذين يحتج بخلافهم ووفاقهم ولكن
من حيث افتتن بهم أقوام لزم كشف الغطاء فيه والذي صار إليه الجمهور نصوص الكتاب
وإجماع الأمة وسير الصالحين فمن الدليل على ما قلناه من الكتاب قوله تعالى وآخرون يضربون
في الأرض يبتغون من فضل الله وهو في الغالب طلب التجارات وقال تعالى
ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال فانتشروا في الأرض وابتغوا
من فضل الله وقال تعالى وهو الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله وقال
وإذا حللتم فاصطادوا ومن تتبع آيات الكتاب دل على إباحة المكاسب ألفى منه
الكثير وقد أجمع المسلمون على إباحة المكاسب وظهر ذلك وانتشر من سلف الأمة
الطهر واحترف معظم النبيين هذا وقد صلوات الله عليه امتن الله عليه بتعليمه
إياه صنعة لبوس تحصنهم من بأسكم وكان أهل الصفة وهم الذين تتشبث بهم بعض أهل
زماننا يحتطبون بالليل وهذا عن تكفف الناس ووضوح ذلك يغني عن بسطه ثم
نقول لهؤلاء لو اشترك منكم على الهلكة فإن الذي يؤثره فإن أعني به ابتغاء الرزق
عن ذلك لزمهم على زعمهم قلة الثقة فإنهم يرون أن الله لا يجعل منهم خاوية بلا إطعام
وإن منعوا طلب الرزق مع رضاهم بعمل الهلكة خرجوا عن إجماع الأمة في التسبب إلى
إتلاف النفس وراغموا نص الكتاب في النهي عن إلقاء الأنفس في التهلكة ثم يقال لهم
لا عمروا إبراهيم إلى الطعام الذي حض لكم فإنه تكتسب منكم ولا تقرعوا إلى الأبواب المنصوبة
لهم إلا طلبهم وأما الله أشار إليه من أن الاكتساب من ضعف اليقين فساقط من وجه

افي بعضها انه فرح في تبليغ النبيين واخلاف من عرّطها من الصالحين حتى ان موسى عليه الصلاة
والسلام اجر نفسه على بغية التزوج وكان اويس القرني وهو الذي شهد له رسول الله
صلى الله عليه وسلم بانه يدخل الجنة بغير ويشفع في عدد ربيعة ومضر كان يرعى غنما
يكتسب بها دريهمات يستغني بها عن التطلع الى ما بايدي الناس. والوجه
الاخر في الجواب ان الذي قالوه لو صح لافضى الى منع التكسب الى معرفة الله تعالى والى معرفة
طرق العبادة فان ذلك كله تكسب وطلب ثم لو صح ذلك للزم ان تنقطع عن العبادات رجاء
ان تاتي في سابق القدر. فان قالوا العبادات مامور بها فاشتغلنا بامر بها قلنا
وكذا طلب الرزق مامور به والحرص والتفويض امره الى الله عز وجل في طلب الرزق امتثالا لامر
الله مع قطعه بانه لا ينفع نفسه ولا يضرها فليس في طلب الرزق ما يخرج عن الثقة
بالله لولا الركون الى الدعة والكسل ومن ثم سلك بعضهم في منع طلب الرزق خوف الحرام
لما زعم اهل الجهال الاموال مشوبة مختلطة فلا بد لمن طالب الرزق من موافقة الحرام قلنا
فاطلبوا الرزق من المباحات وامتنعوا عما يتهم من غير طلب ومن طريقه هو ان لا يردوا
ما اتى به ربما يطلبوا وتوقع الحرام فيها فانه ممكن واما قولكم ان الاموال مشوبة مختلطة
فلابد من موافقة الحرام فالكلام في ذلك يتعلق بالفقه والفقهاء فقال في الذي اغلب ماله
الحرام والحلال والكلام في ذلك يتعلق بالجمهرة انتهى. واما الكلام على الاجال فقال
رحمه الله اعلموا وفقكم الله ان مذهب اهل الحق ان من قتل فمقتول في اجله الذي قدره
الله له ولم يتضمن القتل قطع اجله ولو قال قائل لو لم يقتل من قضي عليه القتل فقد يبرا
هل كان يحيى او كان يموت قلنا ذهب كثير من المعتزلة الى انه لو قدر عدم القتل فيه
لبقي حيا والقاتل قطع اجله وذهب اخرون الى انه لو لم يقتل فقدر الالات حتف انفه
في الوقت الذي يقدر القتل فيه وقال اخرون اذا انبنى هلاك عدد كثير بحريق او غريق
او قتل يجوز ان يقال في بعضهم من غير تغيير لو لم يقتل لجاز ان يموت وجاز ان يحيى اوما

مطلب في الآجال

سبيل

سبيل الى القطع بان جميعهم لو لم يقتلوا لجاز تغير موتهم من غير تغير سبب فان قيل
لو قدر ان جميعهم كان خرقا للعادة والوجه القطع بان من علم الله تعالى انه يقتل فانه
يقتل لا محالة فان قيل فقد قدر عدم القتل وقدر معه ان يكون المعلوم ان لا يقتل فما يكون من
هذا التقدير القطع باستمرار العمر ولا القطع بالموت عند وقت القتل بدلا عنه بل كل جائز
يمكن عقلا لا يمتنع تقديره والرد على من قال ان القاتل قطع اجله بنصوص الكتاب العزيز
وقضايا العقل يعرف ذلك من قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقد
مون وانتفى بحق من الخطا ان الاجل المحدود في علم الله تعالى لا استيخار له ولا
استقدام ومن قال ان القاتل قطع اجله فقد صرح باستقدام الموت على الاجل وعلى
هذا الوجه يستدل بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا
ووجه الدليل ما سبق وقال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فذكر
الله سبحانه هلاك الامم وانزال العذاب والعقاب بهم في الدهور المتقدمة ثم
ذكر تعالى ان امة ما هلكت قبل اجلها ولم يفصل بين الممتحنين بين حتف انفهم وبين القتلى
بالعدو وقال تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا
اجلنا الذي اجلت لنا فاخبر وذكر مقالتهم انهم بلغوا اجالهم ومنهم من مات بعد
الرد الى ارذل العمر ومنهم من مات غبطة ومنهم الهلكى بالحرب والغرق وقد قالوا
اجمع زد بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا ولم يكذبهم الله تعالى والقتلى عند المعتزلة لم يبلغوا
اجالهم وكذا قوله تعالى ولولا اجل مسمى لجاءهم العذاب فاقتضت الاية وقوف ايقاع
الله تعالى على الاجل الموقت فاذا كان لا يقطع فعل الله الاجل فكيف يقطع فعل المخلوق
الاجل بل قد عارضوا بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب فقالوا
كاهي الاية مصرحة بان زيادة العمر ونقصانه وانتقاصه واستدلوا بقوله تعالى ثم
قضى اجلا واجل مسمى عنده فاثبتت الاية اجلين وربما يستدلون بقوله صلى الله

عليه وسلم من سره أن يبسط الله رزقه وينسأ في أجله (زيادة) فليصل رحمه والمعنى بقوله
وينسأ له في أثره يؤخر في أجله وسائر الأجل قال كعب بن زهير

يسعى الفتى لأمور ليس يدركها • فالنفس واحدة والهم منتشر •
والمرء ما عاش ممدود له أمل • لا ينقضي العمر حتى ينقضي الأثر •

أراد الأجل ووجه التأويل من الحديث أنه تضمن زيادة الأجل فتأولوا وحمل المهدوي
عنه كما ذكرنا ولا ينقص ولا دليل لهم في شيء مما احتجوا به أما قوله
تعالى وما يعمر من معمر الآية فليس فيه زيادة في الأجل فيمن يقتل ومن يموت حتف أنفه والحكم
إنما كان في الذي يقتل ومن يعمر وقد اتفق أهل السنة وقالوا على أن الله تعالى أراد
بقوله ولا ينقص من عمره التعرض للقتل ثم تأويل الآية واضح فقد تبين أيضا
جناحها إلى السنة وبان فيه التأويل وجاز فيه أن يكون أخرها أن المراد ولا ينقص
من عمره على أقرانه ولما لله سبحانه هو حق فيه وفيها البعض أهل التفسير المراد
بقوله ولا ينقص من عمره ما يجري في نسخ الآجال من المحو والإثبات فقد ورد في ذلك أقاويل
من الآجال المثبتة في النسخ المسلمة إلى ملك الأرواح من نسل فيه الأجل الذي
عليه المحو والإثبات وهو المعنى بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب
فقد رجع التبديل والتحويل إلى ما ذكرناه دون الواقع في العلم فإن قيل ما وجه
تبديل الآجال في النسخ قلنا العلم ثابت منتهى وهكذا الآجال والمشيئة ثم
ثم تنقضي بمقتضى السنة وهذا مما لا يعرفه وأما قوله ثم قضى أجلا وأجل مسمى
عنده فلا دليل لهم في هذه الآية أيضا لأن الآية تضمنت أجلين ونحن لا ننكر إثبات
أجلين لأحد الله تعالى وليس ينبئ ظاهر الآية عن إثبات أجلين واجبين للحياة
والممات فيبطل اعتصامهم بظاهر الآية على أنا لا ننكر إثبات أجلين للممات والحياة ولا نكر حتى
مما يؤتمن بقهم وتخييره الله تعالى ويشاء أن من يموت فقد أتته أجلان وقد قال أهل التفسير

ثم

ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ان الاجل المقضي هو الدنيا بوسعها ونعيمها والاجل المسمى
عند الساعة ثم كيف يستقيم من الخصم الاستدلال بالاية مع مصيرهم الى ان الاجل
قد انقطع بالقتل وليس هو اجل معلوم بل قد قطع بالقتل واما الكريمة فهو من اخبار
الاحاد ولا يسوغ الاستدلال به في القطعيات ثم هذه الزيادة المذكورة في الحديث
مؤولة على ما ذكرناه في قوله تعالى وما يعمر من معمر الاية واما الدليل العقلي فانا نقول
من علم الله تعالى انه يقتل فمعلومه يقع لا محالة ويستحيل كونه حيا حينئذ فان الرب تعالى
اذا علم ان زيدا يهلك بالقتل فلا بد ان يهلك واذا علم انه لا يحيى بل يهلك وكيف يقدر مع
ذلك ان علم الله قتله اجل في معلوم الله وما الاجال في التحقيق ترجع الا الى اوقات المقدرة
معلوم
في علم الله ومن علم الله هلاكه في وقت معين فيستحيل مع ذلك ان يعلم بقاءه وقت
حياته ولو ساغ تقدير اجل بعد القتل مع علم الله بانقطاع الحياة لساغ تقدير اجل للذي
مات حتف انفه وان كان على خلاف المعلوم حتى يقال ان من مات له اجل لو لم يمت لبلغه
وهذا لا فصل فيه ابدا وفي هذا ايضاح الرد على الخصوم في الجملة والرد على ابي الهذيل
انه يقال لو لم يقتل لهلك في حال القتل نجيبه عليك مثله في جملة الاجال ويلزمك ان تقول من علم
السمعية انه يؤمن في وقت لو قدر عدم الايمان فيه وجب ان يضطره الله اليه كرد الاهلاك
في القتل ومن علم انه سيكفر في وقت ولو قدر عدم الكفر منه وجب ان يضطره الله اليه
وهذا لا قائل به من المعتزلة وابطل اما ان يتمسك بخلاف المعلوم واما ان يتمسك
بامتناع مطالبة القاتل يوم القيامة في قطع اجل القتيل لو قدر له اجل فان تمسك بمنع خلاف
المعلوم فقوله متناقض فانه اذ كان المعلوم القتل فكيف قدر عدم القتل ليخلفه
الموت مقامه ونفس تقدير عدم القتل حين علم الله انه يقتل خلاف المعلوم فقد
بطل التمسك بذلك وكذلك لا معنى للاستدلال بالمطالبة فان من مذهب ابي الهذيل
والمعتزلة اجمعين ان جملة العطايا يفعلونها لا بقدرة الله فيجب ان يلزم من ذلك مطالبة

لم يلزم إبقاؤه فيما نحن فيه ثم نقول لأبي الهذيل انتصب الرد بالاقتصار على إحياء من فرض
عدم قتله فإن لم تنصفه بالقدرة على ذلك فقد خالف مذهبه فإن خطاب العلم مقدور
عنده وقد صرح به نفسه قوله حيث قدر عدم القتل حين من علم الله أنه يقتل وإن
أمكن في حقه البقاء مقدور للباري فالمانع منه مع كونه مقدوراً وهذا لا محل له منه
ولا سيما إذا عرضنا بعض من الصلاح والأصلح وقلت إذا كان البقاء مقدوراً وقد تكون
مصلحته في البقاء وكيف مع صلحته العباد حتم عندكم فهلا قطعتم بالبقاء إذا علم الله
أن ذلك من صلاحه فقد اضمحل مذهب أبي الهذيل وقد ألزم أبا الهذيل أصحابه من المعتزلة جعلا
وذلك أنهم قالوا لو كان الذي يقتل لو لم يقتل لمات لوجب أن يقال إن من ذبح شاة لغيره
فما فيه إذن منه أنه محسن في ذبحه إذ لو لم يذبحها لماتت الشاة في وقت ذبحه بدلا من ذبحه
ولو كان ربما مرتهنه التزم مطحنا فيه مخسر وهذا الذي ألزموه ينعكس عليهم فإن من رسا
كتي من منهم قالوا لو قدر عدم الذبح لجاز أن يموت وجاز أن يبقى عليه فلولا يقطع بأن
الذابح مسيء من حيث تجويز موتها ذبحه لو لم يذبح فقد لزمهم ما التزموا بما ألزموا أبا
الهذيل من القطع ثم لأبي الهذيل أن ينفصل عن ذلك بأحد وأحل أصحابه في الصلاح
فيقول إنما يقبح الذبح دون إذن المالك من حيث يعلم الله تعالى أن لا تسلط عليه
فيسرع فيقبح لذلك ورب استصلاح هو مفسدة عند الله لو سلط عليه آحاد
الناس فيقبح منهم وذلك نحو إقامة الحدود وعقد الذمم والعهود إلى غير ذلك
مما هو باجتهاد الأئمة. فهذا وجه الكلام على أبي الهذيل وأما القائلون بأنه لو لم
يقتل لبقي فوجه الرد عليهم أن نقول لهم قدر عدم القتل فهل تكون الإماتة مقدورة
أم لا فإن منعوا كونها مقدورة فقد تعجيز بالتناقض فإن قالوا بحيث سوغ وجوب البقاء عند تقدير
عدم القتل فقد قربان خلاف العلم مقدور فلا سبيل لهم إلى أن يمنع كون الإماتة مع
مقدورة فإذا وضح أن الإماتة مقدورة فليس يمنع من تقديرها أمر يرجع إلى العلم

وقد تكون

وقد تكون المظلمة في الامامة كما انه قد تكون في الابقاء فلا وجه للقطع بالابقاء في
مع كونه لا ابقاء وفي الامامة سعد ورزق وما استوايهما في حكم العلم وقضية المظلمة
ومن اعظم ما يعترض قولهم هذا انهم قالوا لو اتلف متلف مال غيره ولم يكن المتلف من
الحيوانات فلو قدر عدم اتلافه لم يلزم تقدير ابقائه وانما الزموا تقدير الابقاء في الحيوانات
دون غيرها وهذه مناقضة ظاهرة لا مخلص منها فان قال قائل هذا لو لم يكن قاطعا اجله
لكان كالاتلاف الجواب ان هذا يعني عنا ترده اذ زهوق الروح لا يدخل تحت قدر
البشر وكذلك خرم البنية وابطال الحس ليس مما يدخل تحت قدرة القادر بل الداخل تحت
قدرته ابتداء الافعال في محله وكل ما يعقب ذلك المقتول فمن فعل الله لا كسب للعبد فيه
فاستبان بذلك ان القاتل على مذهب اهل الحق لا يزهق روحا ولا يكتسب فعلا
يوجب زهاقه ويرد على الذين قالوا بالاجل ان الاتلاف في الاموال تقرر فان قيل
قد ردّ ذلك على من قطع بالاماتة وعلى من قطع بالابقاء فما قولكم قلنا لو قدر عدم
القتل لم يجز الابقاء والاماتة جميعا على البدل ولا يتعين احدهما في قضية العقل اذ كل
واحد منهما سائغ ومن بقية الكلام في المسألة انا حكينا عن طائفة من المعتزلة انه
انه اذا اتفق قتل امة فلو قدر عدم القتل فيهم لعلمنا قطعا انهم لا يموتون معا بجملة
اذ في موتهم بذلك خرق للعادة ولاكن يقدر الموت في بعضهم لا على التعيين فلو سئلنا عن
جواز موتهم جملة على خلاف العادة فقد اختلف جواب ابن مجاهد في ذلك والكلام في خرق
العوايد سياتي في المعجزات ان شاء الله ومما الزمه القاضي وابن مجاهد ان قال
يقول للمعتزلة اذا استوجب الواحد القتل حدا فيتعين على الامام اقامة الحد عليه
فلو لم يقم الحد بعد ما وجب ومضى في حتف انفه فما قولكم معاشر المعتزلة في ذلك اتزعمون
ان الله تعالى لم يرد من الامام قتله ام تزعمون انه اراد ذلك فان زعمتم انه لم يرد قتله منه
فقد خالفتم اصلكم واذ عنتم للحق ادنوا طلكم ان كل مامور به مراد للآمر والقتل مامورا

مأمور به فلا يكون مرادا وإن زعمتم أن القتل مراد له فيلزم أن الله نهى إذ الرب تعالى يقول في
المستوجب الحد والقاتل مراد له تعالى كما يمنع من فعل الله وجعله مرادا بغير استثناء
أنه يريد حياة من استوجب القتل فكيف يتحقق مع ذلك أنه يريد قتله فيفضي ذلك إلى
إرادة شيء وضده وقد رام بعضهم تلفيقا من هذا فزعم أن القتل هدم البنية وليس هو
ضد الحياة بل هو نقض الروح فلا يلزم من إرادة القتل وإدامة الحياة إرادة الضدين
قال الإمام وهذا باطل من القول فإن القتل على مذاهب المعتزلة يفضي إلى الموت لا محالة
وكما يتناقض إرادة الحياة مع إرادة ضدها فكذلك يتناقض القول بإرادة دوام الحياة مع
تقدير إرادته فيما يفضي إلى ضدها لا محالة وهذا واضح لا يدفع إلا بالنزاع ثم إنهم قالوا القاتل
إذا قتل حسن من الله وترك القتل مع الاقتدار على القتل قبيح من الآمر فلم يتناقض
إرادة إدامة الحياة وكراهية ترك القتل من حيث اختلاف الحسن والقبح وإن
يتناقضان لو اتحد باب الحسن والقبح قال الإمام وهذا ركيك لا محالة فإن
إرادة الضدين يستحيل مع العلم بتضادهما إذ الإرادة متعلقة بالحدوث وما لا يصح حدوثه
لا يصح تعلق الإرادة به ودوام الحياة والقتل ضدان يستحيل تقدير اجتماعهما سواء
قدرا حسنين أو قبيحين أو قدر أحدهما حسنا والآخر قبيحا والحسن والقبح صفتان
تابعتان للحدوث على مذهب المعتزلة فإذا استحال الحدوث في اجتماع الضدين
واستحالت إرادته لاستحالة الحدوث فلا ترجع الاستحالة إلى الحدوث صفة تتبع
الحدوث قال المعتزلة الحياة من الأعراض الباقية فلا تتعلق الإرادة ببقاء الحياة فإن
الباقي لا تتعلق به القدرة وكذلك لا تتعلق إرادة الحدوث به فلم يلزم في دوام
الحياة أن يكون الرب مريدا لها وإنما كان يلزم ذلك لو كانت تتجدد لحظة بفعل الله واختيا
ره فخرج من ذلك أن الرب مريد لقتله غير مريد لدوام حياته قال الإمام وأدفع
لهذا السؤال رأيا أن يثبت استحالة بقاء الأعراض ونوضح أن دوام الحياة بتجدد

حياة

فلا وما تأجل الأجل حال انتهى ومن المسائل المختلف فيها بين الأشعرية والمعتزلة
قال الإمام ولما كان هذا جرى رسمه في المصنفات وليس كثير عائدة ثم لم نتعرض في التعويل
والنحو فيه وإنما نشير إلى القصد منه فلو قال قائل ما حقيقة السعر قلنا هو تقدير
أثمان الأشياء وأعواضها وقد يعبر بعض الأعاجم عن ذلك بالنرخ وذلك غير مرضي فإن فيهم
التلفظات وإن ثبتت فيها بتقدير فما شعر شيء سعر ثم إذا وضح السعر ومعناه
فالرخص انحطاطه والغلاء ارتفاعه وكلاهما بتقدير الله وتقديره وهو تعالى مقلب
الأسعار رافعها وخافضها وذهبت المعتزلة إلى أن السعر من أفعال العباد
وخلقهم وهو من نواصيهم وتواطؤهم على مقادير الأثمان ومبالغ الأعواض وحملنا قولنا
ـه إليه إن الأسباب المفضية إلى الغلاء والرخص ومعظمها بسبب ضرورة الاكتساب
للعباد فإن من أعظم أسباب الغلاء اجتياح الجوائح الزروع واحتراق الزرع وأن يتخطط
إليها وتنتشر إلى الأوائع غلبت الرعاة وكثرة الموت وهذه أسباب يفعلها الرب
سبحانه وتعالى بلا مرية وأخذ إعطاء والرخص بينة في مستقر العادة بضدها فإذا
أخصبت البلاد وكثرت الزروع وكثرة المزروع وقلة الرغبة وتواترت النعم فعند ذلك
ترخص الأسعار فلم إضافتها إلى تقدير الله تعالى فإن قال قائل من المعتزلة إنما تستغلي
الأسعار بتواطؤ أهل الأسواق على مقادير الأعواض وذلك من فعلهم قلنا ليس
الأمر كذلك فإن القيم لا يتوقف ثبوتها على جريان المعاملات واطراد العادة وظاهر ثم لا
معنى لتطويل الكلام فإنا لو سلمنا هذا السبب الواحد من العبد معتبر ورائه فهو له
كسب ولله خلق واختراع فإن ذكرنا في ذلك نقله الكلام إلى خلق الأعمال وقد نقل
القلانسي طرفا من ذلك ولست أرى إعادته لسبقه ومحصول القول أن معظم الأسباب
من الله تعالى وأقلها من العبد كسبا وهو من الله خلقا واختراعا فإن قال قائل إذا
حاف حكام على الناس بلدة وألجأهم إلى الأسعار وحال بينهم وبين الأسعار فيما فقال الذاهبون

الاسعار واغلائها قلت لا يتمسكون من هذا بطائل يستبعد من الكلام فمستند
مسندا الى العقلاء والعوام الذين لا عبرة باختلافهم ولا بخلافهم فالذي ذكروه من قول
الرعاع ولا يبدوا مثله ممن همه الدنانير من انتصب لكرد عليهم المحصلون وانترع لتبعو
بعد امر الى التعزير المحققون ثم سبيل قول هؤلاء فيما ذكرتموه كقول العوام اهلك الناس
السلطان زمانهم ولا يزال يتسبب في جبر هذا الكلام عن سبيل التحقيق ولو سامح فيه
بعض المحققين لكان ذلك تجوزا وتوسعا بهذا انتهى الغرض في هذا الباب ثم ذكر
القاضي رضي الله عنه فصولا تتعلق بالمجتهدات وذلك انه ذكر اختلاف الفقهاء في
منع البيع الاسعار والنهي من رفعها وخفضها وهذا يتعلق بغير هذا الفن انتهى
قلت هذه مسائل من نمط الخلاف في كتب اصحابنا الفقهاء في باب
خلق الافعال وابطال الصلاح والاصلح لان الاشعرية تمنع مناقضة المعتزلة في الجميع
ومن مسائل النزاع بين الاشعرية والمعتزلة مسألة الاسم والصفة فالمشهور
من مذهب الاشعرية ان الاسم المسمى والصفة المعنى القائم بالذات وقال المعتزلة ان
الاسم هو التسمية والصفة قول الواصف وحكي بعض اهل النزاع منهم الغزالي ان معنى
لفظا ومدلولا وجعل اللفظ دليلا على ذلك المعنى فالاسم هو اللفظ والمسمى هو المعنى
وجعل اللفظ دليلا على المعنى هو التسمية ولما كان بين الاسم والمسمى ملازمة اطلق
الاسم واريد به المسمى فحاصل المذاهب في المسألة ثلاثة الاول انه حقيقة في اللفظ
مجاز في المعنى كما صار اليه المعتزلة والثاني عكسه كما صار اليه الاشعرية الثالث
انه مشترك ويعزى الى الاستاذ ابي منصور من الاشعرية ومستنده في الاشتراك
استعماله في الوجهين احتجت المعتزلة بقوله عليه الصلاة والسلام ان لله
تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة وذلك يرجع الى التسمية فان الله
واحد اجيبت بان الله واحد وانما التسمية باعتبار الاوصاف والاضافات

متعددة

متعددة واحتجت الاشعرية بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قالوا والمسبح
هو المسمى وبقوله عز وجل ما تعبدون من دونه الا اسماء وانما عبدوا المسميات لا الاسماء
وبقول لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما وبقول سيبويه ان الافعال عبارة
عن امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء فالاحداث للمسميات لا للاسماء وبان من قال
محمد رسول الله فانما اراد المعنى لا اللفظ وكذا من قال هند طالق وغلام حر فانما اراد المدلول
ايضا واجيب عن الاول من اربعة اوجه الاول انه مشترك الدلالة
فانه اضافة الاسم الى الرب سبحانه والمضاف غير المضاف اليه الثاني انه لا يمتنع حمل
التسبيح على اسم الله تعالى لان معنى التسبيح التنزيه اي نزهه عن ان يسمى به غيره الثالث
انه على حذف مضاف اي سبح مسمى اسم ربك الرابع ان يكون لفظ اسم مقحما وعن
الثانية من وجهين الاول القول بموجبه فانه نسب التسمية اليهم ولا يصح
ان ينسب اليهم الا التسمية فهي غير المسميات الثاني انهم لم يعبدوا مسميات لم
يثبت لها شيء من خصوص الالهية فاطلقوا اسم الالهية على الاصنام لم تتصف بشيء من
خصائصها فلم يعبدوا سوى التسمية واما قول لبيد وقول سيبويه فهو على حذف
مضاف وهو مجاز لقيام الدليل على ارادته تقديره ثم مسمى اسم السلام وانها امثلة اخذت
من لفظ احداث مسميات الاسماء وكذلك قولنا محمد رسول الله وهند طالق وغلام حر
فانه لا يمتنع اطلاق الاسم وارادة المسمى مجازا اذا دل عليه الدليل وورد ذلك وساغ لغة
واما ما ذهب اليه المعتزلة فان الاسم اما ان يكون مشتقا من السمو كما ذهب اليه البصريون او من
السمة كما ذهب اليه الكوفيون وكلاهما لا يصح اضافته الى الذات فان معناه اذا كان
من السمو انه سمي اسما لانه علا وظهر وكساه معنا ومعناه اذا اخذ من السمة ان اللفظ
جعل سمة وعلامة على غير المسمى دون غيره والامر في ذلك قريب فان البحث لفظي والحق
ان هي المغايرة في المحل الذي يليق به وبقي هنا من هذا الخلاف اطلاق الوصف والصفة فقيل

بل الاشعرية تقول ان الوصف يرجع الى قول الواصف والصفة ترجع الى المعنى المختص بالذات
وزعمت المعتزلة ان الصفة راجعة الى قول الواصف وقد الزمهم الاشعرية ان الله تعالى ما
يكون موصوفا في ازله وهو خلاف ما اجمع عليه السلف قبل المعتزلة قاله الشيخ شهاب الدين
قلت ومراده بيس خاصا بالصفة بل قال المقترح واجمع المتكلمون فاطبة
قبل ظهور هذا الخلاف على ان الله تعالى في ازله الصفات ومراده الاسماء الحسنى وعلى ما قال الخصم
يستلزم ان يكون في ازله اسم ولا صفة وذلك مناقض لما درج عليه السلف اهـ **تنبيه**
قال شيخنا ابو الحسن الاشعري اسماؤه تعالى على ثلاثة اقسام منها ما يقال انه هو وهو
ما يرجع الى الذات كالحي ومنها ما يقال انه هو ولا هو غيره وهو ما يرجع الى صفات المعاني
كالعالم والقادر والسميع والبصير فانها لا هي هو لان العلم ليس نفس الذات وكذا
غيره من الصفات ولا انه لا يقال انها غيره لئلا يوهم انفكاك يقتضي جواز المفارقة ومنها
ما يقال انها غيره وهي ما يرجع الى الافعال كالخالق والرازق وذهب بعض اصحابنا الى
ان الجميع راجع الى الذات قال الشيخ شهاب الدين وهو ساقط لان لفظ الخالق يسمى
عبارة عن نفس الخلق مجازا وانما مدلوله حقيقة الذات الصادر منها الخلق فهو اسم
للذات باعتبار نسبة وكذا العالم ايضا ليس اسما لنفس العلم وانما هو اسم للذات باعتبار
العلم قال المقترح فان اراد الشيخ بالمغايرة انها توقفت تسمية الذات بها على امر
مغاير فصحيح وان اراد ان اللفظ المقول عليه تسمية مدلوله مغاير للذات فليس بصحيح
وكذا نقول في اللفظ الذي دل على صفة من صفاته كالعالم ان كان يزعم ان التسمية تتو
قف على ما ليس هو ولا هو غيره فصحيح وان زعم ان مدلولها ما ليس هو ولا هو غيره وهو
الصفات فليس بصحيح بل تسمية العالم والقادر مدلولهما هو الذات القادرة والعالمة
فيتوقف اشعار التسمية على ثبوت الصفات التي ليست هي الذات ولا هي غيره
وكان اللفظ يطلق على الذات تارة عند وجود صفة او نسبة وتارة لا يطلق لفقد

بفقد

قف على هذا التنبيه في تقسيم الاسماء نقلي

بتعيين اللسان انتهى وقال الامام المرتضى عندنا راي شيخنا ابي الحسن فان اللفظ
اذا دل على امر معنى سلبي فقد دل على ثبوته واذا لم يكن اللفظ راجعا الى الذات وسائر الصفات
فقد دل على معنى زائد للذات فيصح ان يقال ان التسمية دلت على عينه انتهى قال الامام
ما اطلقه الشرع من الاسماء والصفات اطلقناه وما منعه منعناه وما لم يرد فيه
اطلاق ولا منع توقفنا فيه وقال القاضي لا اطلاق بمنع الاطلاق قال الامام وهذا غير
مرضي عندنا لان المنع من الاطلاق حكم شرعي فكيف يستفاد من غير الشرع وقال
اخرون ان كان اللفظ مما يوهم نقصا جاز ولا [illegible] وفرق الغزالي بين الاسماء والصفات
فمنع في الاسماء وجوزه في الصفات اذا دل العقل على ذلك وجوز القاضي [illegible] الكرامية والمعتزلة
اطلاقهما اذا دل العقل على معنى تفصيل واتفق المتكلمون هنا بان العارف من معنى العالم
ولا نطلقه على الله تعالى وكذا لا الفقيه ولا الفهم ولا المستشعر ولا العاقل مع رجوع جميع
الى العلم واجاب ـــــ القرافي بان جميع هذه الالفاظ موهمة امور العرفية فانها تشعر
بادراك العلم النسبي فان من علم شيئا ثم نسيه ثم ادركه ثانيا يقول قد عرفته وقال غيره
اهل العرفية ان تستعمل فيما يعلم بالاثر ولا يدرك ذاته ولذا يقال عرفت المسك عرف المسك
والله تعالى عالم بذوات الاشياء واما الفقيه فيشعر بما يعقل خجلا واما الفهم فهو
ضرب من سبق الجهل واما المستشعر فهو ماخوذ من بعض [illegible] اذا اجتمع فيكون اسما
للعلم كان في اول الامر اعتقادا ضعيفا ثم اذ تمعن الى ان صار علما واما العقل فهو
ماخوذ من المنع ومنه عقال الناقة وجميع ذلك لا يليق بوصف الله والواقفون على الاذن
لا يشترطون ان يكون الاطلاق ثابتا بقاطع بل يكفي فيه الاحاد لانه حكم شرعي
ولم يسوغوا القياس لان القياس مشروط بالمساواة ولا تكاد العقول تطلع على
مساواة معاني الصفات والاسماء بالنسبة اليه تعالى ولذلك قال الشافعي ومالك
رحمهما الله يمنع ان تعاظم البيضة في الطلاق من الجليل والعظيم ونحوهما لا يقوم

قف على ان العقل ماخوذ من المنع

عنه انه قال صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة واحصاؤها
بوجوه بحفظها وبفهم معانيها لغة وبحملها على ما يليق به تعالى من حقيقة او مجاز وبه
وتمييز بعضها عن بعض وبيان رجوع بعضها الى الذات وبعضها الى الصفات او الى الافعال
الى غير ذلك واعتقاد موجبها واعتبار آثارها في العالم والاخذ بالعبر بحسبه منها من التعلق
والتخلق بمعانيها. **تتمة** اتفق السلف على ذم القدرية ولعنهم ولا
شك في ورود اخبار في ذمهم روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال القدرية
مجوس هذه الامة ووجه تشبيههم بالمجوس ان المجوس جعلوا الخير فاعلا وللشر فاعلا
ومنعوا صدور الشر عن النور وهم منعوا نسبة الشر الى الله واضافوه الى ابليس نسبة
وغواية والى العباد مباشرتهم وجعلوا الشيطان سببهم في السلب الكلي قال ابن عمر
القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم وزعمت
المعتزلة انهم ليسوا بقدرية وقالوا لاصحابنا انتم القدرية لانكم اضفتم القدر الى الله
وقلتم الخير والشر بتقديره والنسبة الى من اثبت الفعل اولى من نفاه قال اصحابنا
في الجواب هذا اللفظ شاع في السنة السلف الصالح وهم اعرف به فلا يلتفت الى خلافهم
وقد روى مسلم في صحيحه ان رجلا قال لابن عمر ظهر قبلنا ناس يتقفرون العلم ويزعمون
ان لا قدر وان الامر انف اي مستانف لم يسبق له تقدير فقال ابن عمر اعلمهم اني بريء
منهم وانهم براء مني ولا شك انهم القائلون بان الامر انف وان الارادة المنسوبة الى
الباري سبحانه كذلك والافعال الصادرة من العبيد على حسب ارادتهم ومنها ما يقع
والباري لم يرده ولم يقدره ثم ان ابن عمر بين انه قال الايمان بالقدر ثم روى عن ابيه عمر بن الخطاب
قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض
الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى
النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ثم قال يا محمد اخبرني

عن الاسلام

قف على معنى الاحصاء في الحديث بوجوه زادها الشيخ

قف ما انه اتفق السلف على ذم القدرية الخ

قف على وجه تشبيه القدرية مجوس هذه الامة

قف على معنى قوله وان الامر انف

198

الاسلام ثم ساق الحديث الى ان قال واخبرني عن الايمان فقال ان تومن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر وتومن بالقدر خيره وشره وروى مسلم عن طاوس قال
ادركت ناسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون كل شيء بقدر قال وسمعت
عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل شيء بقدر حتى العجز
والكيس وروى مسلم في صحيحه ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال احتج آدم
وموسى فحج آدم موسى فقال له موسى انت آدم الذي اغويت الناس واخرجتهم من الجنة فقال له
آدم انت موسى الذي اعطاك الله علم كل شيء واصطفاك على الناس برسالته قال نعم
قال افتلومني على امر قدر علي قبل ان اخلق وروى مسلم ايضا عن ابي هريرة قال كتب على ابن
آدم نصيبه من الزنى مدرك ذلك لا محالة العينان زناهما النظر والقول
في ذلك من الصحابة كثير ويطول كتبه قال في الفتح وراجعا بتوالجهم في اضافة
نسبة القدر الى خصومهم والله ولي العصمة والتوفيق انتهى وقال سعد الكبريتي
نشأ في المعاصر الدينية ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبة ذلك الى امير
المومنين علي واولاده وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يومن
بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال /

• شمرت ثوبي ودعوت قنبرا • قدم لوائي لا تؤخر حذرا •
• لن يدفع الحذار ما قد قدرا •

وانه قال لمن قال انا املك الخير والشر والطاعة
والمعصية تملكها مع الله او دون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك
الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يديه وان
جعفر الصادق قال للقدري اقرا الفاتحة فقرا فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال
جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والاداة
والتمكين وسا له فرحلت وتبت بانقطاع القدري والحمد لله رب العالمين انتهى

لعله كان وسيلة

قف آدم وموسى عليه السلام

قف على حكاية المجوسي مع عمرو بن عبيد

قلت ومثل هذه الحكاية ما ذكر التفتازاني ايضا في موضع اخر ان مجوسيا الزم
عمرو بن عبيد حين قال له لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامي فقال عمرو بن عبيد ان الله يريد اسلا
مك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي انا اكون مع الشريك الغالب فالزمه ان يكون
الله تعالى مغلوبا والعبد غالبا تعالى عن مذاهب الائمة او مثل ذلك ما حكي في موضع اخر
انه دخل عبد الجبار وهو على الصاحب بن عباد وفي داره الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني فقال
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يكون في ملكه الا ما يشاء
فقال عبد الجبار ايريد ربنا ان يعصى فقال الاستاذ ايعصى ربنا قهرا فقال عبد الجبار
ارايت ان منعني الهدى وسلك بي طريق الردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ
ان منعك ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فهو يفعل في ملكه ما يشاء فانصرف
الحاضرون وهم يقولون والله ليس عن هذا جواب **تنبيه** تقرر ان
الله تعالى لا يجب عليه شيء من مصالح العباد فكذلك لا يجب عليه بل يستحيل ان يفعل لغرض
يرجع اليه لانه يكون ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيله وهو ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض
من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض
يرجع الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض لغيره اما ان يكون
يكون اصلح للفاعل من عدمه ورعاية ايضا غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يعود الالزام وايضا
لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لكان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك
الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الحكم الغرضي واللازم باطل لان في اسناد الكل
ممكنات اليه ابتداء اذ ليس ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من بعض
لا يقال معنى اسناد الكائنات اليه انه الموجد لجميعها بالاستقلال لا ان يوجد
ذلك الممكن بوجه ممكنا لانا نقول العلاسفة وذلك لا ينافي توقف البعض على
البعض كالحركة بان خلقها موقوف على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك

ثم الى الجمع فإن قلت القول الذي يبطل ان يكون غرضا لفعله ليس الا ابطال العود الى
العبد فهو مفتقر الى الله في غيره شيء من الوسائط وايضا فلا بد من انقطاع السلسلة
الى ما لا يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وايضا فلا بد من
انقطاع السلسلة الى ما لا يكون غرضا تعليل الكل فإنه ليس فيه نفع لأحد من
هذه الا لفعل الذي هو فلان يعني لنا دفعه الا قلت الفاعل لغرض ان لم
يكن حصوله له أولى امتنع منه الفعل وان كان أولى كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله
وذلك محال الثاني كل غرض يفرض فهو ممكن والله قادر على كل ممكن ابتداء فيكون توسيط
الفعل عبثا الثالث لو كان الفعل لغرض فان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان
حادثا افتقر الى علة ولزم التسلسل الرابع لو كان الفعل لغرض لكان الغرض
حاصلا قبل الفعل لزم ثبوته قبله فلا يكون غرضا من الفعل والا افتقر الى علة
ولزم التسلسل وان لم يفتقر كان هو المطلوب وهذا اقوى من الاول قالوا اذا لم يكن غرض
في الفعل فهو سفه وذلك محال على الله تعالى الجواب ان السفه ما يخلو عن غرض
فصار معنى الحمل العواقب حتى يفعل السفيه ما يضره او ينفعه وهو لا يشعر
وكل ذلك يعتبر في حق الله سبحانه وتعالى وايضا قالوا انه حكيم والحكيم لا يفعل
الا لغرض والجواب ان معنى كونه حكيما فهو مريد عالم لا انه يفعل لغرض والحاصل
ان هذا الفصل تضمن من وجوب مراعاة المصالح والاصلح وقد تقدم ابطاله وانما
اعترض هنا في هذا الكلام لتضمنه التقسيم من كون الغرض يرجع اليه او الى خلقه وايضا
فالكلام الاول اعم من وجه اخص من الثاني من وجه فالواجب على الله حفظ الدين والترتيب
وبعضهم قال الاكثرون فقط اي مراعاة الاصلح يعني هذا ايضا من هذا الكلام هو في الترتيب
فقط والله اعلم وقد تضمنت هذه الفصول التي تتعلق بأفعال العباد وما يتبعها في
اللواحق **باب بدعة** قال ابن عباد العلم أربعة أقسام علم بالله ليطلع

قف على معنى البدعة عند المتكلمين

قف على كلام ابن عباد رحمه الله ونفعنا به آمين

وعلم بالشيطان ليعصي وعلم بالرب ليتميز وعلم بالنفس ليجاهد والعمل بعد اركان
عبادة وعادة وتخلية وتحلية والعلو للاعمال كالارواح للابدان واهل الطريق ثلاثة
مريد وفقير وصوفي ولكل واحد منهم ظاهر وباطن وطريق وحقيقة فالمريد ظاهره
الجهاد وباطنه الحق وطريقه رياضة وحقيقته الصدق والفقير ظاهره التواضع
وباطنه الشكر وطريقه الذكر وحقيقته الفكر والصوفي ظاهره العلم وباطنه المحبة
وطريقه المجاهدة وحقيقته التوحيد فالمريد صاحب رياضة والفقير صاحب سلوك
والصوفي صاحب نهاية انتهى **قلت** حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك
في الالوهية وخواصها والانواع بين اهل الاصطلاح هي ان لا تدبير في العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وعدم قيام بذاته كلها من الخواص حدا وان الشيء في رؤيته تعلى

بين [illegible]

باب جواز رؤيته تعلى

اعلم وارحمكم الله ان هذه المسألة من مسائل النزاع بين الاشعرية وغيرهم
قال التفتازاني في شرح العقائد النسفية ذهب اهل السنة الى ان الله تعلى يجوز ان
يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم
في ذلك جميع الفرق بان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما تعلى الله عن قول المبطلين ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا في امتناع صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين عنها كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع
اخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في
جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون مقابلة وجهة وان
تتعلق بذات الله منزها عن الجهة والمقابلة والمكان انتهى وقال ابن

التلمساني

التلمساني في شرح اللمع اعلم ان المراد من الرؤية والابصار حالة زائدة على العلم وعلى
تاثير الحدقة بالمرئي وهي الادراك المقتضي لهاذه الحالة خارج عن جنس العلم او من
جنسه فيه اختلاف مع الاتفاق على انه كالعلم في الانكشاف وانه يتعلق بالشيء
على ما هو عليه الا انه لا يتعلق الا بالموجود العيني والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم
والعيني والكلي وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في جهة مقا
بلا للرائي او في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه في المرآة وانفصال الاشعة
من الحدقة واتصالها بالمرئي وتشبثها به وانتفاء البعد المفرط والقرب المفرط وانما
شرطوا التشبث لاعتقادهم ان الهواء لا يرى والجوهر الفرد لا يرى واشترطوا ايضا
زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فلذا يرى الجالس في الغار في الليل المظلم وان بعد
ولا يرى من في الظلمة وان قرب واشترطوا عدم لطافة المرئي ايضا احترزوا به من الهواء
وعدم الصغر ايضا لانهم لا يجوزون رؤية الجوهر الفرد واشترطوا سلامة الحاسة
وكون الشيء مما يصح ان يرى احترزوا به من الاعراض ولما كان الباري سبحانه وتعالى
ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعدهم الفلاسفة على استحالة رؤية
الباري فانهم يرون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحدقة والصورة مركبة
ولا تنطبع الا في مركب فلاجل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى واما الحشوية والكرا
مية وان ساعدوا على رؤيته تعالى فانما حكموا بذلك لاعتقادهم انه في جهة فاما الحق
فيقضي بجواز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات وهو مذهب اهل الحق لنا في العقل وان وجوبها
في الشرع وتمسك الاصحاب بالمعقول والمنقول فمما تمسكوا به عقلا ان قالوا اذا
حل الابصار انه علم بالمبصر مخصوص يخلقه الله في العين وكان خلقه في القلب كخلقه
في العين وضعف هذا المسلك بان الخصم لا يسلم فانا نفرق ضرورة بين حالة تغميض اجفا
ننا من الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئي وذلك يدل على ان الادراك

معنى زائد على العلم مغاير له وان درجته بين الكشف والظهور فوق درجة الشعور بها
للشيء حال غيبته وادراكه بعد احضاره وباد راى مع غيبته وللمحتج بهذا ان يقول
العرف يرجع الى زيادة العلم بالمتعلقات فان الرؤية تتعلق بالهيئات من اجتماعية التي
لا تحصل في الذهن في الوصف مع الغيبة وهذا المجتمع عنه على ان الرؤية من جنس
العلم لكنه يتخصص. المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي لا
تقتضي تاثيرا كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها با
لقديم والحادث وضعف هذا المسلك بان حاصله يرجع الى ابطال المانع واما مصحح
الرؤية وهو الذي لم يذكر من نفي المانع وان ثبوت الشيء مالم يحقق مصححه وانتفاء
جميع موانعه. المسلك الثالث من مسالك ادلة العقول الذي عول عليه اكثر ائمتنا
سمعية وهو ان الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى والصغرى
معلومة لما تقدم من الدليل على وجوده تعالى واما الكبرى فلان الرؤية في الشاهد
تعلقت بالمختلفات من دليل رؤية الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا يخلو مصحح الرؤية
اما ان يكون ما به الاختلاف او ما به الاشتراك فان كانت ما به الاختلاف لزم تعليل الا
حكام المتساوية بالنوع بعلل مختلفة وتعليل الامر الواحد بالنوع بعلل مختلفة محال فتعين
ان يكون ما به الاشتراك وما به الاشتراك هو الوجود او الحدوث والحدوث لا يصح ان
يكون علة لصحة الرؤية فانها حكم ثبوتي والحدوث عبارة عن وجود بعد عدم سابق
والسابق لا يكون علة للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون علة ولا ان يكون جزءا من
العلة واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ومعنى الوجود لا يختلف
شاهدا وغائبا والباري موجود فيصح ان يرى ولا يصح ان يقال ان صحة الرؤية لا تفتقر
الى مصحح لانا نقول لو كان كذلك لصحت رؤية المعدوم والموجود كالعلم ولا يقال ان المع
دوم لانه لو كان كذلك لامتنعت رؤية الموجود وصحت رؤية المعدوم وايضا فقد

تقرر

تقرّر في المقدمة أنّ المعدوم لا يكون علّة أصلا فلا يصح أن يقال المصحح حال قلنا نقول
باطل سلّمنا ثبوت الحال لكن لم لا يلزم أن لا يُرى الموجود وذلك باطل قوله ولا يصح أن يقال
المصحح الإمكان والإمكان ليس بمتحقق فلا يقال يُرى قلنا نقول الإمكان أمر
اعتباري إنما يعقل في الذهن فلا يصح أن يكون علة وقد تقرر أيضا هذا تمام هذه الطريقة
وأورد عليها الخصم اعتراضات كثيرة وأكثر ورودها بقوله وإنما نبّه هاهنا على الجواب عنها
بل قدر على الجواب عنها أمكنه التمسك بهذه الطريقة قال الشيخ شمس الدين
وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وكان شيخنا تقي الدين يقول إن بعضها لا يمكن
الجواب عنها بالتسعة الغليل وهو الصحيح ونحن نذكرها أيضا وننبه على القوي والضعيف
منها باختصار وبالله التوفيق الأول لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي والذي
يحقق أن صحة الرؤية أمر عدمي أن الصحة معنى عدمي فيكون صحة الرؤية أمرا عدميا
وإنما قلنا إن الصحة أمر عدمي لأن صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة
أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثابتا لاستحالة قيام الأمر الثبوتي بالنفي المحض ولو كان محلها
ثابتا لزم ثبوت الشيء قبل ما تزعم الفلاسفة ومشيخة المعتزلة كما هو رأيه بقول المص
فالصحة إذن ليست صفة ثبوتية وإذا كانت الصحة ليست صفة ثبوتية لزم أن لا يكون
صحة الرؤية أمرا ثبوتيا لأنها جزئي من أفراد الصحة والجواب عنها بحسب الإمكان مع التنبيه
على أوقعها قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا الدليل عليه أن الصحة
نقيضها الصحة الممتنع المستقيم بالصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل نقيضين قوله صحة
وجود العالم سابقة إلخ قلنا لا نسلم تقرر ثبوت الإمكان ولم المانع أن يكون إمكان
وجود الماهية متقدما عليها بالذات وإن كانا في الوجود معا كتقدم سائر أجزاء الماهية
عليها فإن إمكان الشيء من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات الذاتية
متقدمة على ما هي له ذاتية وإن كانا معا في الوجود كما أن الجوهرية واللونية سابقة

على وجود السواد وان كان لا يوجد ان يتجرد عن السوادية الثاني سلمنا ان الصحة
امر ثبوتي لكن لا نسلم صحة التعليل اذ لا يجب والشيخ ابو الحسن انما الزم من يقع
الحال ومن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بصحة التعليل لانه لا واسطة عنده بين الوجود
والعدم والعدم لا يعلل والوجود الواجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضي او
نقول الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى خلقا واختراعا بلا علة عنده ولا معلول في العقل
والجواب ان هذا الدليل لا ينبني الا على اثبات الحال والواسطة والدليل على اثباته
ان السواد والبياض يشتركان في العرضية واللونية ويفترقان في السوادية والبيا
ضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه يقع به المماثلة او
المخالفة بين سائر الانواع لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او لا موجودة ولا
معدومة او موجودة معدومة معا والاول باطل لانه يقطع والسواد بالكل والا كان المعنى
الواحد موجودات والثاني باطل لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فتعين الثالث وهو انها
صفات لا موجودة ولا معدومة وهو المعبر عنه بالحال الثابت وبذلك لا يقال ايضا ان الا
حوال ايضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به
الافتراق وقد زعمتم ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات احوال للاحوال
ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويتسلسل لانا
نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكنا
نقول ان الاحوال انما تتمايز بالاضافة لانها لو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للحال
ويكون ذوات فتمتاز حالة التحيز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمتاز العالمية
باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية الى القدرة وعلى هذا التقرير يبطل الزام
التسلسل الثالث سلمنا صحة التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من
الاحكام المعللة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معلل والجواب انه

لو لم تتوقف

لولم تتوقف على المصحح لصح رؤية الموجود والمعدوم كما ان العلم والذكر لا تختص بكليهما ولم يتم
دليل على افتقارها الى المصحح **الرابع** سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لا نسلم ان
صحة الرؤية امر مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا
ولو كانتا متماثلتين لقامت احداهما مقام الاخرى ولو قامت احداهما مقام الاخرى لصح ان
يرى السواد بياضا والجوهر سوادا **والجواب** لا نعني بكون الحكم عاما بالنسبة
الى شيئين فصاعدا سوى ان المعقول من كل واحد منهما يدرك من ذلك الوجه كالمعقول من الاخر
كيف لو سبق ايهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الاخر كالعلم من
حيث هو علم بالاشياء المختلفات ولو اقتضى اختلاف المتعلق لا يعقل عموم بين شيئين البتة
فلذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهرا او عرضا ومن الدليل على انه مشترك صحة
انقسامها الى رؤية كذا والى رؤية كذا ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا **الخامس**
سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك لكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية
بعلل مختلفة فان المرئية فيهما مشترك ووجد كل منها معللا بخصوصيات الالوان وهي
مختلفة **والجواب** ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز با
عتبار ذاتها اذ لا حقيقة لها من حيث ذاتها وانما تتميز باعتبار العلل الموجبة لها فلو
عللت العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا للجنس وقلب الاجناس محال **لا يقال**
لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بعلل
المختلفة لما تقرر من ان الصحة من المرئية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان
ثم نقول لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمتنع كون
الاخص علة للاعم النوعي وذلك لان الفصل قد يكون صحة كل شيء والصحة تفتقر
في وجودها الى الموصوف الاعم فيجب تكون علة في وجوده **السادس** سلمنا ان الحكم
المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك

المعنى كالحيوان وانما هو مقول بالاشتراك اى اللفظى كالعين او بالتشكيك لانه لو كان
مقولا بالتواطئ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما لاستدعى
الواجب لذاته فصلا ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود وكيفما والشيخ ابو الحسن
ومن تبعه احتجوا على انه مقول بالاشتراك اى اللفظى والجواب انه مقول بالتواطئ والدليل
عليه انا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى الواجب والى الممكن ومورد التقسيم لا بد ان
يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك اى اللفظى وان وجود كل شىء حقيقته والحقائق
مختلفة فيكون مختلفا ايضا لان وجود البارى معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا
والمعلوم لنا غير ما ليس معلوما وكذلك نعلم وجود كثير من الاشياء الممكنة وان لم نعلم
حقائقها واما من زعم انه مقول بالتشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود
اولى واول فقوله كون الوجود لواجب الوجود اولى واولى لا يخلو اما ان يتوقف
مقول الوجود على هذا القيد او لا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب فى وجود واجب
الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطئ فقوله لو كان متواطئا كان
جنسا قلت لا نسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على ماهيته
لان الجنس ذاتى والوجود ليس كذلك ابتداء بدليل انه يصدق على الجنة والنار ولهذا امكننا
ان نعقل ماهية الجنة والنار ونطلب الدليل على انهما هل هما موجودتان معروفتان
اى لا نعلم ان وجودهما غير ماهيتهما **السابع** سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام
يستدعى علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الوجود
والحدوث وذلك لا مانع فى نفى الاشتراك فيما سواهما الا لا نستغنى ذلك لانه عدم
علم لا علم بالعدم **والجواب** اذا تقرر ان الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول لا بد
من الاشتراك بين هذه المختلفات لا يخلو اما ان يكون نفيا او اثباتا والنفى لا يصح ان يكون
متعلقا للرؤية وذلك لا رؤية المعدوم والممتنع رؤية الوجود ولا ثبات اما ان يتعلق

بالموجود

بالوجود او لا فان لم يتغير بالوجود كان محالا ويلزم ان لا يرى الوجود وان تغير به
الوجود فلا يخلو اما ان يتغير بكونه صفة او موصوفا لا جائز ان يتغير بكونه صفة
ورسالة في الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما يثبت الصفة فتعين ان يكون وجودا
مطلقا فانه لا يخلو اما ان يكون وجود المرئي او غيره لا جائز ان يكون غيره لوجوب اختصاص
الحكم بمحله فتعين ان يكون اثرا في الوجود **الثامن** خرق الحكم بالامكان وبالمركب
من الجواهر والاعراض فتحقق ذلك انا لم نر جوهرا فقط عريا عن الاعراض ولا اعراضا عريا عن
الجواهر لجواز المانع ان يكون المصحح للرؤية كون الجوهر على حالة مخصوصة **والجواب**
ان نقول ما ذكرنا من التقسيم حاصر فان الامكان لا يخلو اما ان يكون عدما او ثبوتا لا يتغير
بالوجود او يتغير بالوجود فان كان عدما او ثبوتا لا يتغير بالوجود لزم ان لا يرى المو
جود وان كان متغيرا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا
ان التركيب في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة وتخلف
الحكم عن العلة وانه محال بيانه: بيان اللزوم انه لو كان المجموع علة للاثر الثبوتي
لكان عدم كل واحد من ذلك المجموع علة لعدم العلية فان المجموع يكفي في عدمه عدم
بعض اجزائه فاذا انعدمت بعدم احد جزئيه ثم انعدم بعد ذلك الجزء الاخر فلا يخلو
اما ان يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية ايضا وان لم يوجب عدمه عدمها لزم
ان لا يكون عدم احد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف وان اوجب
عدمه كان تحصيلا للحاصل وانه محال وههنا بحث مع ما ذكروه من امتناع التعليل بالمركب من
الجوهر والعرض وهو يبطل التعليل بوجود ذي وجه اخر وهو ان العلة تقتضي حكمها
لنفسها وجهة لا فيتعدد وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة في موجودين
التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط
الحدوث عنه لان اعتبار قولكم معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والسابق

ما يكون علة للحادث والعدم لا يكون علة للامر الثابت قلنا لا نسلم ان جهة الحدوث
هو العدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه
مسبوقا صفة حادثة ثبوتية لانها صفة للموجود والصفة العدمية يمتنع قيامها
بالامر الوجودي والجواب ان الحدوث صفة اعتبارية لا حقيقية لانها لو كانت
صفة حقيقية ثبوتية لامتنع القول بقدمها فتكون حادثة لانحصار القسمة فيهما
ولو كانت حادثة لكان حدوثها صفة ثابتة قائمة بها لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
فتعين ان الحدوث امر اعتباري مشترك بين العدم والعدم لا يصح ان يكون علة ولا جزء علة
العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى الغير
فان العلة انما توجب اثرها اذا وجدت في محلها بشرطها وانتفاء مانعها فان الحكم كما
يفتقر في ثبوته وجود مصححه يفتقر فيه وجود شرطه وانتفاء مانعه وحينئذ فلا يلزم
من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام الشاهد كالالام
واللذات والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والباري تعالى حي ولا يتصف بشيء من ذلك
والجواب ان العلة العقلية تقتضي حكمها لنفسها اينما وجدت ولم تقتضي
لنفسه وذاته لا يتاخر مقتضاه عن مقتضي ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء
مانع لكان ذلك الشرط والانتفاء جزءا من العلة فيعود المحذور من تركيب العلة
لا يقال العلم يقتضي كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لانا نقول الحياة
شرط في العلم لا في اقتضائه **الحادي عشر** سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم
انه يكون مصححا في حقنا ولا يلزم من كون الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى
كل احد فان جهة كون الجواهر مخلوقة معللة بامكانها ولا يصح نسبة خلقها الينا
وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق والجواب ان العلة العقلية يجب طردها
وقد حققنا انه مصحح بالنسبة الى الباري فيما تعلقت به رؤيته وانه مشترك فوجب ان يصح

خلق

خلق الجواهر معللة بامكانها وانها بالنسبة الينا قلنا لا نسلم ثبوت حكم الجهة
لغيبة لنا فما يلزم من تعين علته ان يكون دخل في صحة خلق الجواهر فان قيل فيلزم على
ذلك نفي الكسب الذي اثبتموه فانكم وان نفيتم تأثير العبد لكنكم لم تنفوا عنه الكسب
قلنا لا نسلم ان تعلق اكتسابنا ببعض الافعال لكان يفضي وجوبا بالنسبة الى وجودها
الجواهر والاتم التعلق فلم تعينوا شيئا هو علة للكسب لنا ولحقوه به سلم امتناع
تعلق الكسب به الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض بصفة زائدة الادراكات من الشم والذوق
واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ونستدعي مخصصا مشتركا ولا مشترك سوى
الوجود فيعتبر مثله كذلك فيلزم كون العلم والارادة تتعلق بها موجودا مشموما ملموسا وذلك
يفضي الى السفسطة والكفر والجواب ان هذه ما ذكرت دليلنا لا يلزم الا ان
يتعلق بالمختلفات من الجواهر والاعراض بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم
تعلق صفة زائدة الادراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها متعلق بنوع من الاعراض فلم
يلزم ما ذكرتم واجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تتعلق بها الا انطباعات الجسمية
فيه فيمتنع تعلقها بالباري تعالى بخلاف الرؤية ولقائل ان يقول على هذا نفي اثبات
الرؤية بدون اشتراط بنية مخصوصة وانبعاث اشعة واتصالها بالمرئي وان
المرئي في جهة من الرائي وان جميع ذلك شرط في العادة فلم لا يعقل ان الانطباع في
تعلق هذه الصفة الزائدة بدون الاتصال وان الاتصال شرط في العادة الثالث عشر
او ورد النقض لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود مشترك في سائر المو
جودات للزم انا ندرك اختلاف المختلفات لانا ندرك ذلك عند الرؤية فدل على ان
الرؤية تتعلق بالخصوص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية
بعض الممكنات تعلق الرؤية بالخصوص تعلقها بكل اخص وهو كقول الاشعري في
ان بعض الممكنات مكسوبة للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق الكسب بالاخص

والخصوصيات مختلفة والجواب أنا إذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك لا اختلاف
تبعا لإدراك وجوده فإن شرح المعالم والجواب أنا إذا شاهدنا أشياء علمنا وجوده وتبعه
العلم بتميزه وقال أبو هاشم الرؤية تتعلق بالأخص وتبعه العلم بالأعم الذي هو الو
جود فقالوا وما ذكرناه أدخل في قضية العقل لأن العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم
ولا ينعكس قلنا الحق لا نزاع أنا إذا أدركنا وجود شيء وميزناه عن غيره أنا ندرك ما
هيته واختصه مطلقا وأن ذلك لازم في قضية العقل بل نقول إن ما علم ذلك في بعض الأشياء
فهو قضية عادية وكم من شيء نراه ولا نميزه وقول أبي هاشم الرؤية تتعلق بالأخص
ويتبعها العلم بالوجود كيف يصح مع زعمه أن أخص الشيء حال نفسية وقوله كما
أن الحال لا موجودة ولا معدومة بل لا معلومة ولا مجهولة ويعني به أنها لا تعلم على حيالها
وإنما تكون معلومة مع غيرها فكيف تكون محسوسة أولا وكل محسوس معلوم
وقوله إنا ننتقل من إدراك الأخص إلى إدراك الوجود لأنه أعم لا يستقيم مع
دعوى أن الوجود أعم مفارق فإنهم أثبتوا الأحوال متغيرة دون الوجود والعلم
بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعم الذاتي أو اللازم لا العارض المفارق انتهى وما
ذكره في الجواب من اعتراض أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي من قوله لا يصح في
نفسه لما له ولغيره أنه يجيء وكذا ما ذكره من اعتراض الشم والذوق ونحوهما عني بتشـ
بأن الصحيح لتعلق هذه الإدراكات بالوجود فلا فرق بين موجود وموجود والجواب
أما الاستناد إذ حرره نقيض الاتصال [illegible] اللازمة الخصم من قوله يلزم أن يكون
مشموما مذوقا ففيه نقول لا يلزم ذلك لأنه لعله يقوم بالاتصال ويتعلق به الإدراك
حينئذ من غير اتصال وقول الخصم يلزم أن يكون مشموما إلخ قلنا ممنوع لأنه يوهم وأما
الإدراك فلم يتعرض له بعد يتعلق به من غير اتصال والله أعلم وأيضا قوله بقية
الإدراكات تختص بنوع فلا يعم فيه نظر لأن اللمس يتعلق بالحر والبرد والحرارة

واليبوسة

والبرودة والرطوبة والصلابة وهي مختلفة والذوق يتعلق بالمر والحلو والحامض
وهي مختلفة والشم بالرائحة الحسنة والمنتنة وما بينهما وقد سلم هذا في شرح المعا
لم ونحن جلبنا كلامه في شرح اللمع اعني الاسولة والاجوبة قال في شرح اللمع وافرد
هذه الاسولة منع اصل التعليل والنقض بقية الاسولة ذكرناها **قلت** تقدم
الان ما في هذا وانه ليس بالفرح ثم قال في ثم اعترض بعض ائمتنا علم الشرع على ما سنبينه
ان شاء الله تعالى **واقف** اقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم يقولون الامر
فيه على ان الرؤية امر فيه امر صحيح والمصحح هو ما يثبت الشيء مع ثبوته كالحياة
بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة وسائر من وجود المصحح وجود ما هو مصحح
له فاذن المصحح من قبيل الشروط لا من قبيل العلل وقد اعترفوا في تعبيرهم بوجود على
الزام احكام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة
ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء الواحد لابد ان
يكون مشروطا باشياء ويصح ان يكون شرطها والشروط لا يكون في الشروط فيجوز ان يكون
وجوديا وعدميا واما المنقول فقد احتج ابو الحسن على جواز الرؤية من الشرع بقول الكليم
رب ارني انظر اليك فان كان عالما بامتناع الرؤية عليه فكيف سالها وان لم يكن
عالما بذلك فكيف يسوغ ان يجهل من صفات ربه ما يعلمه حثالة المعتزلة
قال في شرح المقاصد الرئيسية لو لم تجز الرؤية لكان طلبه عبثا من موسى عليه
الصلاة والسلام واللازم باطل بالنص انه سالها ورد الاجماع والتواتر وتسليم
الخصم ووجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عنه وما يستحيل عليه كان
طلبه للرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصح ان يكون نبيا
كليما وايضا انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على
الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع

على شيء من التقادير. واعترض المعتزلة بوجوه احدها انا لا نسلم طلب الرؤية بل طلب
العلم الضروري او رؤية آية عجيبة. الاول بالرؤية على لازمها وهو العلم الضروري
والثاني على حذف مضاف اي ارني آية من آياتك وكلاهما مجاز مخالف للظاهر بلا ضرورة ومع
وتعذر مطابقته الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله باجماع المعتزلة لا للعلم
الضروري ولا لرؤية آية كيف وموسى عليه الصلاة والسلام عالم بربه سمع كلامه
وجعله نبيا وخاطبه واختصه بمعجزات بآيات كثيرة فلا معنى لطلب العلم الضروري وانزل دك
الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية آية وايضا الرؤية المفهومة بالنظر
الموصول بإلى نص في الرؤية كذا في الارشاد وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان
استعملت للعلم لكنه يتعين حملها اذا وصلت بالى سهو او قول بان النظر بمعنى الرؤية
بوصله وكلاهما ربما يلتبس في ارني وصل الرؤية بالى **قلت** لعله جعله في
المواقف من باب التنازع بين ارني وانظر واعمل الاول على احد الوجهين في التنازع او ما
يرد عليه تعين حذف الضمير المرفوع المتصل او ضمير المجرور وذلك لا يجوز في غير افعال
القلوب وما حمل عليها من بعض وبعضهم لا يقول ان البصرية ملحقة ايضا عليها في الجواز
وقال بعض اصحابنا في الجواب ايضا العلم بعد حصولها كلها ضرورية فلا معنى لطلب
تحصيل الحاصل **فان قيل** المعتزلة سلمنا ان المراد الرؤية لكن سؤالها لقومه حين
قالوا ارنا الله جهرة ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه
ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة اليهم بطريق الاولى وهذا جواب الجاحظ واتباعه
قلنا في شرح المقاصد وهذا مع كونه خلاف الظاهر فاسد اما اولا فلانه ان جوز الرؤية
بالابصار فقد عند كثير المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل لا سيما انهم
لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما
ثانيا فلانهم لم يتبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة

لتعنتهم

[illegible]

لتعنتهم لا لطلبهم الباطل وامّا ثالثا فلانهم ان كانوا مومنين بموسى مصدقين لكلامه
كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ورؤيتهم بعد الطلب والجواب لانهم ان سمعوا
الجواب فهو المجيب بانه كلام الله والمعتزلة تجيز وافي هذا المقام جرءة قالوا انهم مومنون
لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه الصلاة
والسلام السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم ومرة قالوا انهم لم يكونوا مومنين
حق الايمان ولا كانوا في مستقر لبعد او ما سفيرا او مقلدين وافي هولا افتدوا واتبعوا
لا اجيبوا له واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لكي لا يبقى لهم عذرا وكل ذلك
خبط لان السايلين القايلين لن نومن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا امر مصغين سلطا من
عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون الممتازون وما
يتصور منهم التصريح بموسى مع الاشارة بامتناع الرؤية ولا اثر في السؤال لانهم
على تعرض امتناع الرؤية رجاء ان يطلعوا فيهم والسايلين ولاشك انه اذا لم يقبلوه
من موسى مع تاييده بالمعجز انهم لا يقبلون للسامعين اولى قالـــ المعتزلة سلمنا انه الرؤية
لا تكون ساطع العلم بامتناعها الزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما
في طلب ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يريه كيف يحيي الموتى ورده بان هذا لا ينبغي
ان يكون بطر حكلب المحال المعلوم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة قالـــ المعتزلة
سلمنا انه الرؤية لا يكون معرفة الله لا تتوقف على الرؤية اي على العلم بمسئلة الرؤية
فيجوز ان يكون لاشتغاله بتدبير الدعوة والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى
سالوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاسترشاد او خطرت بباله وكان
ناظرا في كتاب الله حتى جا فيها على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا غير ملتبس
للعبارة في التخيير من جهل كليم الله ما يجوز عليه وما لا يجوز خصوصا في المعرفة عن
ضلالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واورد على الوجه الثاني انا لا نسلم

انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال تعلقها وحالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر في
حالة الدك وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب
ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول
وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وان امتنع اجتماعهما
معا قال وقد يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد به مع الاجتماع فمسلم لكن
ليس المعلق عليه وان اريد من غير اعتبار المعية فممنوع فان قيل فقد جعلتم
الاستقرار والامكان الذاتي مستلزما للامتناع وهو الاستقبال قلنا العموم
والخصوص انما هو بينهما بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
وقد يقال في الجواب هو انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
نفسه ورد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها للكليم لا ان يقال
المراد استقلال الجبل من حيث هو آت في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء
وانه بلا برد السكون السابق ولا اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم
وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون
داخلا فيه واما الشرط التعليقي بمعنى ما يحكم بعلية الاول واحد يتوقف عليه الشيء.
واجعل بمنزلة الذي للمعلق عليه وقد نبه ان ليس الغرض هاهنا الى بيان امكان الرؤية
وامتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وردّ بان الحري لزوم الامكان
مكان فصلا او لم يفصل وقد قيل وقد انتهى انما يلزم بوجود الشرط وجود المشروط وهو
الرؤية في المستقبل فلا تحصل الا بعد التماس الازمنة وكانت محالا وهذا في غاية
الفساد وان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاخبار بالنفي [illegible] على وجود المشروط
بشهادة النقل بل كما في هذه الاية فلا وردّ بان الاية على الامتناع اذ لا منها على الاخبار

ويحتج

ويمتنع الكلام على الغائب وقد يقال انه لا رؤية وحجتنا وجهين من الاستدلال
احدها انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية
والثاني التأويلون وثانيها انه ليس معنى تجلى للجبل انه خلق له بصرا كان محجوبا
عنه بل انه خلق فيه الحياة والرؤية فرأى على ما حكى ابن فورك من الاشعري ومن
الادلة السمعية قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون يعني الكفار فمفهوم
المخالفة يقتضي ان المومنين يرونه وهو من هنا وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
قال ابو بكر الصديق وحذيفة وابو موسى الاشعري الزيادة رؤية الله تعالى قال
ابو اسحاق الثعلبي وروي ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ذلك عن جماعة من
المفسرين قالوا الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجهه الكريم والسلف كانوا يرغبون
الى الله في ان يمتعهم بالنظر اليه وقوله عليه الصلاة والسلام ترون ربكم يوم القيامة
كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته والتشبيه في الرؤية لا في المرئي يعني انه مرئي
كما القمر لا يشك في انه راه من نظر ربه يوم القيامة ومعنى لا تضامون اي لا يلحقكم
مشقة في رؤيته كما تلحق المشقة في رؤية الخفي وروي لا تضامون بضم التاء وتشد
يد الميم وهو دليل على نفي الجهة لا غير واحتجوا ايضا بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة قد اثر الثعلبي اي عن الاشعرية على ان لفظ النظر الموصول بالى حقيقة في
الرؤية ولا يجاز فيه تعليق الحدقة نحو المرئي وقال المعتزلة بالعكس واستدلوا
على ذلك باطلاقات كثيرة اريد بها ذلك والحق انه مجاز في الرؤية من باب اطلاق المسبب على
السبب واللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته الا اذا دل دليل على خلافه وقد تعذرت
ها هنا الحقيقة في نسبته الى الله تعالى فوجب حمله على ما يكون حقيقة بالنسبة
اليه فقيل الى نعم ربها على حذف مضاف كقوله وجاء ربك وقيل ناظرة بمعنى منتظرة والى ليس
حرف جر بل هو اسم بمعنى النعمة مفرد الالاء اي منتظرة نعمة ربها واجيب

بان الحرف على خلاف الاصل وانه استعار الرجوه والوجوه محل النظر والروية ولو كان بمعنى الانتظار لم يسند الى الوجوه ولم يكن للتقييد بالظرف معنى بان المومن منتظر نعمة الله في الدنيا ايضا بل الكافر ايضا ومن السنة ما روي عن صهيب رضي الله عنه انه قال قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومن الادلة النقلية قوله عليه الصلاة والسلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهذه الاحاديث صحيحة صريحة في الرؤية ومن الادلة الاجماع فان الامة قبل حدوث المخالفين على ان الرؤية تقع في الاخرة وان الايات والاحاديث الواردة على ظواهرها واحتج المخالفون بقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وبقوله اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقائه وقوله بل هم بلقاء ربهم وقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام واللقاء مثل ملاقات الاجسام محال يوجب حمله على الرؤية قال ابن التلمساني ما ذكره مجاز وفيه تجوز لا يتعين حمله عليه الا اذا تعين او كان راجحا وحمل اللقاء على الحضور بين يدي الله تعالى للحساب والجزاء هو المتبادر لانهم جاء كثيرا من كفار العرب كانوا ينكرون المعاد ويستبعدونه كما قال تعالى حكاية عنهم ااذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ورؤيته موقوفة لمرجعنا من بعد ذلك وذم من انكره وتبعيده وتخويف من انكر الرؤية فقط لا يدعي بل يبدع واحتج الاخر بقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا والملك الكبير هو الله تعالى وذلك يدل على ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم

اعرف هنا الا من رحمة الله من نعم الجنة بهم لب

علقه احمد

عليه وسلم يرى ربه يوم القيامة قال ابن التلمساني حمل الاية على الله تعالى وليس من اسمائه
به المقولة بعينه والذي هو القدرة والقدرة لا ترى فيكون حملها على متعلقها اي رايت قدرة
ربي وانكم قدرة الله اي مقدور الله من مجاز الكلام لا تعلق على المتعلق وهو اقرب من
حمل القدرة على ذي القدرة كقولك العدل اي ذو العدل لعدم وروده في الاسماء والاسماء
توقيفية ق ويمكن الاستدلال به على قراءة من قرا وتكلمه بعض اليهم وكشى الله وهي
قراءة شاذة ق واستدل المعتزلة ايضا بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
ووجهه انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فما علق على الممكن ممكن واعترض
عليه بانا لا نسلم انه علقه على الممكن بل علقه على شيء ممتنع فانه علقه على
استقرار حال كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا ذلك لان صيغة الشرط اذا دخلت
على الماضي صار معناه مستقبلا اي فيستقر في المستقبل ثم انه في المستقبل
اما ان يقال صار مستقرا او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب
حصول المشروط عند حصول الشرط اللغوي وحيث لم تحصل الرؤية فيتعين علمنا ان الجبل
لم يستقر واذا لم يستقر كان متحركا ومعلوم ان استقراره حال حركته محال فثبت
انه علقه على ممتنع قال البختي في الجواب عنه سلمنا ان الجبل في تلك الحالة متحرك
لكن الجبل انما هو جبل يصح عليه السكون والمذكور في الاية انما هو ذات الجبل والمقتضي
لامتناع السكون انما هو كونه متحركا انما هو منشا الصحة في استقرار الجبل من كونه في
الاية وما هو منشا الامتناع وهو استقرار الجبل حال الحركة فيعلم من كون ربه يوجب
القطع بالصحة قال ابن التلمساني وهذا الجواب بعينه ذكرته انا ثبته من ضرورة
اللفظ ومقتضاه كان المذكور لفظا لا محالة وهو استقرار حال التحرك محال او الممتنع لغيره
كالممتنع لنفسه في اصل الاستدلال بعد جواز تعليق الرؤية على استقرار الجبل
انما كان لبيان نهاية الياس عن رؤيته كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم

الدنيا لهم وقلنا إلا أن تقول إن الرؤية وإن امتنعت في الحالة الدنيا فلا تمتنع في دار البقاء
وهو المستدل عليه بالامتناع في هذه الحال الدنيا لا في إثبات الرؤية لا تحصل في كل بل لا مع
تحقق ذلك هو أن الله سبحانه وتعالى إذا تجلى بوصف العظمة والجلال لم يثبت معه شيء وإذا تجلى
بوصف الإنعام والإحسان وخلق الثبات لم يقض العقل بالامتناع وإن النشأة
الآخرة تصلح للبقاء وهذه النشأة الدنيا لا تصلح للبقاء واحتج النفي أيضا بقوله تعالى فلما تجلى
ربه للجبل وذلك أن الله سبحانه خلق في الجبل حياة وعقلا وفهما وخلق فيه رؤية فرأى
الله تعالى قال ابن التلمساني قوله إن التجلي هو الرؤية ممنوع بل التجلي الظهور ومعناه
بالنسبة إلى الله رفع حجاب ما والحجاب بالنسبة إلى المخلوق وجهه كثيرة كالنفي الحدث
ولا يلزم من تجليه للجبل رؤيته له كما لا يلزم من ظهور الشمس على أبصار الخفافيش أن تقوى
على مشاهدتها وانظر ما تقدم له في الاستغناء من كلام المقترح في النفي: ومنها
استدل به أصحابنا قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم واحتج المعتزلة بالمنقول
والمعقول أما المنقول فقوله تعالى لا تدركه الأبصار قالوا والإدراك هو الإبصار ورد بأن
الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم بأن الإدراك مع الإحاطة
بجوانب الشيء والباري تعالى يستحيل في حقه الإحاطة لأنه منزه عن الجوانب فمعنى
تراه ولا تدركه أي لا تحيط به كما أنا نعلمه ولا نحيط به فلا يلزم من نفي الإحاطة نفي العلم
كذا هنا وأيضا على تقدير تسليم أن الإدراك مرادف للرؤية فنقول المراد في الدنيا
جمعا بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة أو نقول لا تدركه أبصار الكفار فهو عام
مخصوص أو لا تدركه الأبصار ولكن المبصرون هم الذين يرونه قال الفخر ومن باب
الدليل الكلية أي تدل على سلب العموم فإن الموجبة كل بصر يراه ونقيض الموجبة الكلية
جزئية سالبة وهو بعض الأبصار لا تراه والبحث فيه أنه معارض بمثله أي الأبصار
لا تدركه كلية لأن الموجبة جزئية له بعض الأبصار تراه فنقيضه كل الأبصار لا تراه

ورأيت

وقف لن للتأبيد عند قوم

ورأيت في التفسير للقرافي أن إمام الحرمين اجتمع مع جماعة من المعتزلة فقالوا له ما دليلك
على الرؤية فقال قوله تعالى لا تدركه الأبصار فتعجبوا من ذلك وقالوا نحن نستدل به على
منع الرؤية فقال إن الآية سيقت للتمدح بأنه لا تدركه الأبصار وإنما يتمدح
بنفي الشيء إذا كان جائزا ومنع منه أما إذا كان مستحيلا فلا تمدح فيه لأنه ليس من
آثار الفاعل ولا تعلق لقدرته وإرادته به وقد تمسكوا بقوله تعالى لن تراني ولن
تفيد التأبيد ورد بأنها لا تدل على التأبيد ألا ترى إلى قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا
فلو كانت للتأبيد لتناقض التأبيد الذي هو مفهومها عند ذكرهم مع اليوم الذي وقته منقطع
ورد أيضا بقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا وهم يتمنونه في الآخرة وأيضا لو كانت للتأ
بيد لم يجمع بينها وبين التأبيد وفي هذا نظر وأيضا هو جواب لسؤال موسى وهو إنما
سأل رؤية عاجلة فالجواب كذلك في الدنيا ونفي محل النزاع وهو الرؤية في الآخرة فلا
دليل لهم على امتناعها وقد تمسكوا بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا
وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وموسى مكلم فلا بد من حال الكلام فيلزم عدم
رؤيته مطلقا لعدم القائل بالفصل ورد بأن الآية تدل على أنه كان محجوبا عن رؤيته ولا
تدل على استحالة بل لا يلزم من عدم الرؤية لأن الحجاب يدل على صحة الرؤية لولا المانع وقد
تمسكوا بأن الله تعالى ما ذكر الرؤية إلا مستعظما كقوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون وقوله تعالى يسألك أهل الكتاب
أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم
الصاعقة بظلمهم فاستعظامها يدل على امتناعها ورد بأن الشيء إنما استعظم
الرؤية في الدنيا من أجل امتناعها بل لأن ذلك من أجل طلب الرؤية على سبيل التعنت
وذلك لا يدل على أنها ممتنعة كما استعظم قولهم في قوله يسألك أهل الكتاب أن تنزل
عليهم كتابا من السماء وهو ممكن وقال بعض الأئمة تعرض الإمام للمعتزلة بقوله

بقوله تعالى لا تدركه الابصار ان الادراك هو الابصار وهو شائع في الادراك بالبصر اسنادا
الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما دون الاخر مثل
ادركت القمر وما رايته والجمع المعرف باللام واللام عند عدم قرينة صارفة مثل العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشاهده
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء والله سبحانه قد تمدح بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو راه المومنون في الجنة لزم كذبه وهو محال الجواب انه اذا كان الجمع للعموم فدخول
النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب
وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد
وهو لا ينافي ان يراه البعض فان قيل كما تستعمل لسلب العموم مثل ما قام
العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك تستعمل لعموم السلب كقوله وما الله يريد ظلما
للعباد ولا تطع الكافرين وانا فقير وكذلك ما جاء لعظمة كل مثل والله لا يحب كل مختار
ولا تطع كل حلاف مهين قلنا الجواب انا لا نسلم عمومه سابقا ولو سلم فلا نسلم
عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على الدنيا واورد عليه ان هذا التمدح وما يفيد
التمدح يكون في الدنيا والاخرة ولا يزول ويدفع بان ذلك فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول كالعفو والرؤية من هذا القبيل فهي تخلقه الله
في العبد وفي الخلق ولو سلم فغايته الظهور والرجحان وانما يعتبر في العمليات لا في
العلميات قلنا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو
رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول
ماخوذ من قولك ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يقال رايت القمر وما ادركه بصري
لاحاطة الغيم به ولا يقع ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها

المنزلة

بمنزلة ما لا حاجة فيه من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا يكون نفيه مرجحا لكون الرؤية
نقصا واستدل لهم بان قول القائل ادركت القمر وما رايته لا يصح لانه تناقض انتهى
بعيد لما ذكرناه لما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة انتهى فان ادراك الحواس مستعار
من ادركته فلانا اذا لحقته فظهر انه حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة
فان قيل اذا كان لا تدركه ذكر تمدحا وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لا
تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار فائدة قلنا فائدته التمدح
بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار
فعبارة عن رؤيته اياها وعلمه اياها نفيا لما عن اللازم بالتمدح وربما استدل
اصحابنا بالاية على جواز الرؤية وذلك ان التمدح بنفي الرؤية يقتضي ذلك جوازها
ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا انه منها عجزا كالمعدوم فانه لا يرى
ولا تمدح له فيه واعترض انما ذلك لغرابته مما هو اهل التمادح والكمالات المختص
الوجود واما الوجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات المخلوق وسمات النقص
واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات لا يرى كالاصوات
والطعوم والروائح فاعترض فان زعمتم انه صح عند المتكلمين جعلتم كل موجود يصح
ان يرى واجيب بانكم لا تعرفوا ان كان جائز الرؤية لا تنتفي رؤيته الا بامارات
الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مرجحا لخلاف الصانع فانه متعال بالادلة
القاطعة عن صفته وكماله وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثناء الكلام بنفي صفات الحدوث
والزوال ويشتمل على اثبات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله
وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصح نفيها تمدحا وهذا الكلام الا ان نفي الرؤية
عن الموجود ايما يفيد الرؤية الكائن عن سمات النقص المعروف بصفات الجلال ولذا التمدح
له واعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص

وأجيب بأن ذلك إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات والتمدح بنفي الرؤية
راجع إلى صفات الفعل لأن الرؤية بخلق الله ونفيها بخلق ضدها ولا بفعل إرادته ثم
يجوز زوال العارض وزوال التمدح الراجع إليه إذ لا يفضي ذلك إلى تغير في القديم ولا نقص في
الذات والجواب عن قولهم إن لن للتأبيد لم يثبت عمن يوثق به من أئمة
اللغة ولا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة
به في العمليات ولا سيما مع ظهور أن وقوعه جوابا لسؤال موسى الرؤية في
الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين النصوص
قلت ولعل هذا هو مراده فيما تقدم من قوله ويتأتى التغاير وقرن في
استدل المعتزلة بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب سيق
لنفي أن يراه أحد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك الحالة وقد نزل في ذلك لما قالوا
لمحمد صلى الله عليه وسلم ألا تكلم الله وتنظر إليه كما كلمه الله ونظر إليه فقال لم ينظر
إليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر أن يكلمه الله إلا كلاما خفيا يسر عنه في المنام
ولا الكلام أو صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه الصلاة والسلام أو على لسان ملك كما
هو الشائع الكثير من حال الأنبياء والجواب منع ذلك بل إنما سيق لبيان
أنواع التكليم والتكليم فيما هو من أن يكون مع رؤية أو بدونها بل ينبغي أن يحمل على أن
الرؤية ليس حقيقة قوله أو من وراء حجاب عطفا عليه فسيماله إذ لا معنى له سوى كونه
بدون الرؤية تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالته على نفي الرؤية ونزوله في
ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة وحملا على حسب العزيمة أعني سبب
النزول وقوله وحيا نصب على المصدر أو من وراء حجاب صفة لمحذوف أي كلاما من وراء حجاب
أو يرسل رسولا عطف على قوله وحيا بإضمار أن والإرسال نوع من الكلام ويجوز أن تكون
الثلاثة في موضع الحال والجواب عن قولهم ما ذكر الله الرؤية إلا استعظمها

وذكر

قف قوله والجواب عن قولهم لن للتأبيد

وذلك يدل على امتناعها لانا لا نسلم ان ذلك للاستعظام من اجل امتناعها بل لتعنتهم وعنادهم
على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الكتاب
وهو من الممكنات وفاقا ولو سلم فطلبهم للرؤية في الدنيا على سبيل الجهة والمقابلة
على ما هو من حال الاجسام وما قال في قوله حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام
تبت اليك وانا اول المومنين معناه التوبة من الجراءة وما اقدم على السؤال من غير اذن
او من طلب الرؤية عاجلا ومعنى ما كان التصريح بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة
ولهذا قال بعض السلف بوقوع الرؤية ليلة المعراج والجمهور على خلافه وروي انه سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك فقال رايته بفوادي واما الرؤية في
المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف انتهى وذكرت هذا الكلام وان كان فيه
ما فيه من الزيادة والله الموفق ومن شبههم العقلية انهم قالوا متى حصلت
الشروط الثمانية وهي سلامة الحاسة والمقابلة وان لا يكون المرئي بعيدا جدا
ولا قريبا جدا ولا صغيرا جدا ولا لطيفا جدا وانتفاء الحجاب وان يكون مما يقبل الرؤية
وجبت الرؤية ومعتمدهم ما اشتهر بينهم انه لو كان يرى لرايناه قالوا والشروط
كلها لا تتاتى بالنسبة الى رؤيته اذ لا يعقل انبعاث الاشعة واتصالها وتشبهها
ولا البعد والقرب ولا الصغر ولا اللطافة فيبقى في حقه ان يكون الرائي سليم الحاسة
وان يكون اهلا لان تصح رؤيته فلو كان كذلك لرايناه ولوجب ان يكون بحضرتنا ثم
وانا لا نراها وذلك يودي الى الكذب والسفسطة وحاصله ثم علم ان رؤيته تعالى
واجاب الشيخ بان رؤية الغائب مخالفة لرؤية الحادث ولا يلزم من الحكم في شيء
الحكم فيما يخالفه لان المختلفات لا يلزم اشتراكها في اللوازم فيجوز على بعض
الذوات باعتبار الخصوصيات ما يمتنع على بعضها باعتبار الخصوصيات ايضا في
ما يعتبر وهذا سؤال متين ولم يتعرض اليه احد من المعتزلة ولا احد من الحكماء

قلت وهو جري لا يعني في الاعتقاد فانه بناء على تسليم ما ذكروه من حصر الموانع
وهو غير مسلم قاله ابن التلمساني من ان الموانع عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بالعين فيضاد
الادراك وهم يقولون حين التفريع في الموانع ولم تكن منها شيء في حق الله تعالى لكان يرى لو
جبت رؤيته لانه لا مانع بل لم يرد اجماعا انه ممتنع الرؤية قال ابن التلمساني وايضا
الاعتراض عن هذا السؤال بالاجوبة الاول منع اشتراط انبعاث الاشعة في
صحة الرؤية ولو كان ذلك بانبعاث الاشعة لزم ان لا نرى اكثر من حدقته اذ لا تخرج من
الشعاع اكثر منه وايضا يلزم ان تتاخر الرؤية عن انبعاث الاشعة بقدر ما تصل
الى المرئي ويلزم ان لا نرى ما كان قبالته اذا كانت الرياح ويلزم ان نرى الجوارح اذا
علت في الجو لاتصال الاشعة به قبل ما تراها ولزم ان لا نرى ما دون انا من الليل ولا ان
الانبعاث عن اعتماد ولا الحشر اعتبنا اعتمادا ولانه يلزم ان لا نرى ما في جهاته اذا
انبعثت الى جهة واحدة لانا نحن نرى الى الجهات الست في ان واحد قالوا انا لا نرى اكثر
من حدقته لان الهواء مضيء فاعان على رؤية ما هو اكثر من حدقته قلنا فيلزم ان لا
نرى من الهواء الا مقدار حدقته وانا نرى والجو مظلم ما نراه والهواء مشرق وايضا
يبطل ذلك برؤية الالوان وهي اعراض ولا تتصل الاشعة بالاعراض قالوا المرئي
ما اتصلت به او قام بما اتصلت به قلنا فيلزم ان نرى الطعم والروائح لقيامها
بما اتصلت به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو الجسم يرى دون
لونه وهو مما يرى اتفاقا وقد قام بما اتصلت الاشعة به ولم يرى وما ادعوه من لزوم
المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرات والماء قالوا انما ذلك من عدم
الشعاع بصر فانعكست الى الراي قلنا فيلزم ان لا نرى المراة والماء لعدم قيام
الاشعة اذا رجعت الى الراي قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه قلنا
فيلزم ان لا نبصر بعرض ولا نحن ذرك نه وايضا بل على اشتراط المقابلة الا نرى الله

مقدار

مقدار ذاته فقالوا الهواء اعان على ذلك قلنا فيلزم ان لا يرى من الهواء الا ما
مقدار ذاته وايضا فنحن نرى اكبر من ذوات الهواء مثلا وقد ابطل الانطباع بان الانطباع
والمقابلة رؤية الكبير مع البعد صغيرا فقال لا انطباع فيحل لو كانت الرؤية بالانطباع
لا الشعاع والمقابلة لما رئي صغيرا لانا ان راينا جميعه وجب ان نراه كبيرا وان نرى شيئا
لزم ان لا نراه البتة وان راينا بعضه دون بعض مع استواء الجميع بالنسبة الى النفس
والكيفية وانتفاء الحجب وسلامة الحاسة وغير ذلك لزم ان يكون الادراك مع هذه
الشرائط واجبا فلهذا اجاب اصحابنا بجواب ثان وهو منع اشتراط بعض الموانع فيما ذكروه
ولا يجدون اليه سبيلا سوى الاستقراء وهو غير مفيد للعلم بالعدم ويقال لعل المانع
ان يكون من جملة الموانع لرؤية بعض الاشياء خلق معنى في العين مضاد للادراك
فتعين اعتقاد ذلك وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يرى الملك ويخاطبه
بحضرتنا ونحن لا نشاهده وقد اجبنا عن قولهم انه لو لزم نفي الرؤية عند اجتماع هذه
الشرائط لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس واقمار ونحن لا نراها بان نمنع
الجزم بذلك ما استفيد من العادات في جميع ذلك ولا يمنع انه ليس بحضرتنا ما لا
نقدر ادراكه لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع فيما تصح رؤيته ونحن لا نرى
المانع لاستدعى ذلك مانعا اخر وتسلسل لانا نقول لعل المانع من الاشياء
المانع يمنع من رؤية نفسه وغيره وقد رد على من وجوب الرؤية عند اجتماع هذه
الشرائط برؤية الجسم الكبير صغيرا كما تقدم اجاب المعتزلة بان قالوا
لا نسلم استواء نسبة جميع الاجزاء الى الرائي والحاصل هنا فان الجزء الواقع في
وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفه وبيانه انه اذا خرج خطان
شعاعيان متوهمان كساقي مثلث وخرج من نقطة العين خط اخر فقسم ذلك
المثلث بنصفين فانه يحدث فيه زاويتان قائمتان على جنبيه ويكون كل واحد

من المنفصل الطرفي وترا لها لزاوية القائمة التي بينه وبين جزء الخط الذي قسم المثلث
وقد تقرر في الهندسة أن وتر الزاوية القائمة التي في المثلث أطول من كل واحد من
الضلعين المحيطين بها فالمكان الواقع منه على الطرف غير أطول من الخط الواقع على وسط
الجسم المرئي فوجب أن تكون الأجزاء التي وقع عليها الطرف فأنا نعلم بالبصر من سائر الأجزاء
التي يقع عليها جزء الخط سائر السطح بنسبة سائر الأجزاء إذ ليست متساوية في القرب
والبعد فلزم لذلك أن يرى البعض دون البعض ولذلك يرى الكبير صغيرا وهذه
صورة المثلث وأجاب الأئمة فقالوا إذا كان بعض الأجزاء من
الطرف فيرون أن الطرف مائة ذراع مثلا والذي هو في بعضه ذراع وكان يلزم إذا وقع ذلك
في الجسم على مائة ذراع وذراع لا يرى البتة وإذا لم يجز ذلك بطل ما ذكروه والجواب
عن قولهم لو كان مرئيا لوجب أن يكون مقابلا هو أنكم إذا ادعيتم فيه الضرورة فهو
باطل لأنا نحس بالرؤية بشيء لا يصح ادعاء البديهة في امتناعه قال ابن التلمساني
يعني ما نحس به ونحن لا ندرك لا مرئي به يرجع الرائي إلى القوة الكل من إدراك الشيء لا كيفية
وهو أن ضم الغيبة لا إلى اتصال الشعاع ولا إلى انطباع صورة كما زعموا فيعلم
انتفاء ما ذكرتم في الضرورة وإن ادعيتم دليلا فاذكروه هذا واضح والجواب
عن قولهم لا يرى إلا ما كان ذا لون وشكل والباري ليس كذلك أن نقول إذا ادعيتم
في ذلك الضرورة فهو باطل وإن ادعيتم دليلا فاذكروه ولا اعتماد على الاستقراء
لا يفيد علما إذ هو عدم علم لا علم والله أعلم انتهى قال سعد الدين في شرح المقاصد
الرؤية حاصل الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة وهي عقلية ثلاث الأولى
شبهة المقابلة يعني قالوا لو كان يرى لكان يرى في مقابلة وذلك يؤذن بالجسمية
والتحيز وذلك محال فالرؤية تمتنع من أجل ذلك قلت والجواب ما تقدم عن ابن التلمساني
والعجب [illegible] هو ما يناط به فعل الرؤية المقابلة والجهة بموجبة وإنما الرؤية نوع من

الإدراك

فلا رأى يخلقه الله تعالى ما شاء ولا شيء ثمّة ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير
من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لأن الرؤيتين
مختلفان في الماهية او الهوية فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو
المراد بالرؤية بلا كيف يعني خلوها عن شرائط العادية في الشاهد لا بمعنى خلو الرؤية
ادراك او الرائي عن جميع الكيفيات او الصفات على ما يفهمه البعض، الثانية
شبهة الشعاع يعني ان الاشعة اجسام تتصل بالمرئي وما تتصل الا بالاجسام
والباري ليس بجسم فلا تصح رؤيته وان كانت الرؤية ترجع الى انطباع صورة المرئي
في العين وذلك ممتنع لله تعالى اذ لا ينطبع الا صور الاجسام والجواهر والباري ليس
بجوهر ولا جسم والانطباع يكون منها للطائف والباري لا مثل له، والجواب
كما تقدم ان الرؤية معنى يخلقه الله تعالى في العين لا بانبعاث الاشعة وقد
ابطلناها ولا بالانطباع كما تقدم في السمع والبصر من الرد على الفلاسفة، ومن ثم
ذهبنا يقولون البصر عندنا معنى يخلقه الله تعالى في حدقة العين وذلك لا ينافي
فيه انطباع ان العظيم بالجملة الصغيرة وهم جعلوا الشاهد سلما الى الغائب
فاذا ابطل هذا في الشاهد بطل ايضا سمعه في حق الغائب فلا تصح رؤيته تعالى بالانطباع
وانما تقع بمعنى يخلقه الله تعالى في العين، وقال التفتازاني ولو سلم فانما هو في
الشاهد دون الغائب لما مع اختلاف الرؤيتين بالماهية بطلق والكلام على تقدير
اتفاقهما فالجواز ان تقع افراد الماهية الواحدة في مختلفة، الثالثة شبهة
الموانع يعني ما تقدم من الشروط وانه يتحقق بالنسبة اليه تعالى نفي الشروط وسلامة
الحاسة وكون المرئي بحيث يجوز ان يرى فلو كان جائز الرؤية لرأيناه، ولا رد عليه في الترتيب
ولا انتفاء الموانع الا في حقه تعالى اذ لا يقال المانع البعد المفرط ولا القرب المفرط ولا
اللطافة ولا الصغر ولا الحجاب لان هذه كلها من صفات الجسم وهو تعالى ليس بجسم وكذا

المقابلة لا يصح أن يقال إنه لم يرَ لعدم المقابلة لأن المقابلة من صفات الأجسام والجواب
ما تقدم **قلت** وإذا كانت لا تستلزم الآن في هذا الفصل لا في بعض كلام أصحابنا من
الزيادة على الأول وطلبة العلم ما عسى أن يكون من قول بعضهم خفيا ونقض الأول عليهم حصول
الموانع بالتفرق مع أن الكبير يرى صغيرا ومن تفرقه وبأنا نرى الغبار إذا كان مجتمعا ولا
نرى أجزاءه إذا تفرق فيأتي الموانع **قلت** التعقبات لا يقال إنما ذلك لتحقق لنفي
وجود مانع **أجيب** بأنه يجوز أن يكون شرط رؤية الجوهر انضمام جوهر آخر إليه فلا
يرى وحده حتى يرى معه **وأجيب** بأنه دور معنى **خاتمة**
اختلف القائلون برؤيته تعالى هل ترى صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء الوجود
صحة رؤية كل موجود ولا أنه لا دليل على الوقوع وكذا إدراكه بسائر الحواس إذ علقناه
بالوجود ولا سيما على مذهب الشيخ الثاني لأنه يجعل الإحساس هو العلم بالمحسوس ولا يكون
النزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض والثانية
الكلام في إدراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وإن لم يقم دليل على
الوقوع فالأولى الاكتفاء بالرؤية **تنبيه** قال الشيخ
السنوسي بعد أن قرر الرد على المعتزلة في اشتراطهم الأشعة وعدم البعد وغير
ذلك ولو سلم ذلك كله في رؤية الله تعالى لكل مخلوق ولا بنية والشعاع وليس في
جهة ولا مقابلة بعدم الاتصال وأيضا لا يثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
الجنة مع صحة مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما اشترطوه من الأشعة
والموانع انتهى انظر هذا أول دليل وجد فيه ذكر لا لأدلة التفرقة في الصفات
فيقال الدليل من كونه يرى من غير بنية أن نرى نحن من غير بنية لأن البنية عليه
محال وليس ذلك مما في حقنا ولا أن يقال القائل بالبنية قال بالشعاع فيجتمع إذا
استحال أن يرى بالبنية والشعاع استحال أن نراه بالبنية والشعاع لأن الأشعة

اجساما فتخرج الشعاع من الاجسام والا تتصل لما بالاجسام فنراه على هذا بالمشاهدة
لا بد من المعنى والاشعة وهذا فيه نظر لان الله لا يعجزه شيء نعم اشتراط البنية
ومذهبنا نفي اشتراط البنية مع الاشعة ايضا ويدل واذا كان هذا الكلام جاريا على
من يقول بالرؤية بقولهم يخلق لنا في حدقة العين وفي شرحهما من المعتزلة انهم يقولون
انه بصير وانما ردوا ذلك الى النفي او ردوه الى العلم ونقل بعضهم انكار البلخي سمعه
وردوا ذلك الى ما تقدم لكن قال ابن عرفة وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
هما صفتان زائدتان على العلم ونقله عن المحصل ونقل المقترح عن بعضهم انه يرى نفي
رؤية كانوا لو اعلم من غير علم فيرد عليهم البنية كما تقدم اذ لحصر ان نقول البنية
نرجعه كلام ونه معنا ليست كما قالوا واما الرد الثاني على اشتراط الحجب من انه لا يرومه
ثم اعلم ان المانع عند اصحابنا عبارة عن معنى يضاد الادراك ومانع نره فلموانع قامت
بالعين على عدد ما فات من المرئيات وليس في ذلك دخول ما لا نهاية في الوجود لان كل
ما في الوجود متناه ولا يطلق على عدد الموجودات اذ لا يتعلق بالمعدوم ولا يلزم
اجتماع المتضادات بالنسبة الى المرئيات والى ما لم يرى الآن المرئي بل بعضهم لم يتعلق
بغيره والمانع ان خلق مع شيء آخر بلم يتوارد على شيء واحد حتى يلزم التضاد واختلف
اصحابنا في العمى هل قام به مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع قامت بالعين
على عدد ما فات رؤيته

مهم الكلام على النبوات

الكتاب الثاني في النبوات

وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في مسائل المسئلة الاولى النبوة اختصاص
بشيء يسمع وحي من الله تعالى بواسطة ملك او دونه وان امر بتبليغه فهو رسالة
فالمختص بالاول نبي وبالثاني رسول فيخرج الجني والملك وان خالفه رسالة فلابد
لذا يجوز في الجني فيقال المخلوق في شيء وفي الاسرار ما تعلق به الخطاب الازلي

بالوحي او بالسماع من الله دون واسطة يسمى نبيئا ومن تعلق به مع ذلك التبليغ من الله
على هذا الوجه يسمى رسولا فبين عموم وخصوص فيدخل في ذلك بعض الملائكة النبي قلت
انتقد القرافي على ما نقل السنوسي قوله فيمن النبي من خص بسماع وحي من الله بانه يرد
فيه مريم عليها السلام انها ليست بنبيئة على الصحيح مع ان الله تعالى يقول فارسلنا
اليها روحنا وايضا ان رجلا ممن مضى مشى في زيارة اخ له في الله فلقيه ملك وقال له ان الله
يعلمك انه يحبك لحبك اخاك في الله وليس ذلك بنبوة وانما النبوة اختصاص بسماع وحي
تكليفي كقوله تعالى اقرأ باسم ربك فهذه نبوة فلما نزل وانذر عشيرتك الاقربين كانت
رسالة واختلف الناس في النبي والرسول والنبوة والرسالة فقيل النبوة اعم فكل
رسول نبي وذلك اذا امر بالتبليغ وليس كل نبي رسولا فبعض الانبياء رسول
وهو من امر بالتبليغ وبعضهم ليس برسول وهو الذي اوحي اليه بحكم تكليفي في نفسه
ولم يؤمر بالتبليغ وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه بمعنى كان في الرسول من البشر
وتنفرد الرسالة في الملك الذي ينزل بالوحي على الرسل فهو رسول ليس بنبي وتنفرد
النبوة في النبي الذي اوحي اليه من البشر ولم يؤمر بالتبليغ وقال الزمخشري الرسل
اصحاب الشرائع والكتب والنبيئون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انه
يوحى اليهم كما قال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيئون وقيل
مترادفان واحتج بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان فانه اثبت لهما الرسالة جميعا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي وقيل
الرسول من له شرع جديد وقيل من له كتاب وقيل من له نسخ لبعض الشرائع والصحيح عدم
شيء من ذلك وقال علماؤنا النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما زعمه الكرامية لا
ستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كما زعمه الفلاسفة وقالوا انها
ترجع الى التخلي من الاخلاق الذميمة والتحلي بالاخلاق الكريمة الى ان يصل العبد الى حالة

قف على الفرق بين النبوة والرسالة

يمكن

يتمكن بها من سياسة نفسه وسياسة غيره وانما ترجع النبوءة الى اصطفاء عبد
بان يوحي اليه قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال تعالى انما
انا بشر مثلكم يوحى الي فمن نعمه بالوحي او سمي نبيا لانباء الله اياه او لانبائه
الناس عن الله وفيه لغتان الهمز وتركه وكذا النبوءة فيها لغتان الهمز وتركه
من النبا او من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض واعلم ان العقلاء
اختلفوا فذهبت البراهمة والصابئة الى استحالة بعثة الرسل عقلا وطائفة المعتزلة
وجماعة من الشيعة الى وجوب البعثة عقلا لانه نوع من اللطف المقرب الى [illegible]
واللطف واجب على الله عندهم ونقل ابن عرفة ان الفلاسفة وبعض المعتزلة قالوا
بوجوبها عقلا مطلقا وقال بعض المعتزلة من علم الله انه يؤمن وجبت له عقلا
ومن علم انهم لا يؤمنون فبعثهم حسنة وانكر البراهمة والصابئة والتناسخية
البعثة مطلقا وبعض البراهمة اقر برسالة آدم فقط وبعضهم بابراهيم فقط
وبعض الصابئة برسالة شيث وادريس فقط وذهبت الاشعرية الى انها جائزة
عقلا وواقعة سمعا وبيان الجواز انها لا تستدعي سوى اثبات الكلام لله تعالى
والقدرة على الهامه فان امتنع الخصم من اثبات الكلام اقمنا الرسالة اسّا يعتمد على
اثبات الكلام وان انكر القدرة على الهامه اقمنا الرسالة على اثبات القدرة لله تعالى على
كل ممكن قال ابن التلمساني وهو يتوقف على انه كلام الله اما بوحي بواسطة
ملك او بخلق العلم الضروري به ان المخاطب هو الله تعالى كخطاب الوحي الى ام موسى والنحل
او بالخطاب من غير واسطة بان يخلق الله تعالى للعبد روحا يفهم به عنه كلامه
كما قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وهو
الخطاب من غير واسطة او يرسل رسولا وقد تقدم تفسير ما في غير هذا وكل هذه
وللمانعين من النبوءة شبه قال ابن التلمساني منها ذكر المصنف بعض امها

التمييز وهي مبنية على التقبيح والتحسين في طبع الجاهلين فلولا ما جاءت به الرسل إما أن
يدرك بالعقل أو لا فإن كان مما يدرك بالعقل ففي العقل غنية عنهم وإن كان مما لا
يدرك بالعقل حسنه أو قبحه أو يدرك خلوه من الحكمة كالرمي الذي في رمي الجمار والهرولة وغير
ذلك من الانحناء في الركوع والسجود والتكشف في الإحرام ومحاكاة الصبيان في العبث
الذي في ذلك مما هو بلا سبيل إلى القول بقبحه قالت الأئمة الجواب عن هذا أن حظ العقل
الجواز والوقوع يعرف بالشرع فإن الحاجة للرسل لأنباء ما يعلم من الحشر والنشر
والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحظ العقل من ذلك كله الجواز وكذلك يحتاج إليهم في
تعيين المنكر اللائق بالله تعالى وأما العقل وإن دل على اعتبار المصالح والمفاسد فإنه يحتاج
في ذلك إلى استعمال الأدلة التي هي مخصوصة لا يستقل العقل بها ولا سيما عند تعارضها
فإن غاية العقل أن يدرك أن الشيء فيه مصلحة وأن فيه مفسدة ثم لا يدرك أيهما راجح
أما تعيين أن الراجح استحقاق الثواب في تعاطي شيء من فعلنا أو تعاطي الذي من فعل محل
مخصوص أو معقوبة فيه فذلك ما لا يستقل به العقل ثم لو سلمنا أن العقول تستقل بإدراكه
جريا فما المانع من أنهم بذلك للتذكير والتأكيد والتنبيه للغافلين والعقلاء يجمعون
على حسن تكرير المواعظ والشبهة من هاهنا مبنية على التحسين والتقبيح وقد أبطلناه
فيما تقدم ولو سلمنا ذلك جدلا لم يقتض ذلك الذي ذكروه فإنه من المعلوم أنه يجوز أن يخلق
الله تعالى على صفة الراكع أو الساجد وعلى كشف عورته دائما ولا يقبح ذلك في عقله ولا
يقبح في حكمه ثم إن العقلاء قد يستحسنون الجري والسعي إلى الحاجات فما المانع من
أن يقع في معلوم الله أن العباد لو لم يتجردوا والإلا استشكره أنهم لهلكوا ولو لم يهرولوا
لهلكوا ولأن العادة إذا كان الإنسان في شيء لا يتخلص منه إلا بالانكشاف فإنه
ينكشف ولا يعده العقلاء قبيحا بل يستحسنونه وكذلك ما ذكروه لأنه يتخلص به
من المهالك وأما ما استمسكوا به أن قالوا لو كانت المعجزات من عند من خلق العباد

لا اوجب الله النوافل من حيث كانت مصالح قلنا هذا يلزم المعتزلة وبعض عليهم
واما نحن فلا نقول بوجوب الصلاح والاصلح بحكم ما اثبتناه لا يسئل عما يفعل ولكنا نقول
لهم على التنزل اذا كانت قضايا العقول منقسمة الى واجب لا محيد له عندكم والى مستحسن
غير متحتم فلا مانع من انقسام قضايا الشرع الى متحتم وغير متحتم ثم نقول لا مانع من ان
يكون الاصلح للعباد ان يفرض عليهم بعض الاشياء ويرغب في بعضها ندبا واستحبابا
ويكون ذلك اصلح لهم من افتراض الجميع ولو افترض الجميع لاستثقلوا اعباءها وكان
ذلك لهم داعية الى تقاعدهم فيه شبهة اخرى لهم الرب تعالى غني عن ايلام
خلقه وتكليفهم المشاق ومكابدة الاسفار وقطع المهامه والبراري والجلاء عن
الاوطان والاهل والولدان والتعرض للمعاطب والمهالك وقد انطوت تلك لبع الاثيب
على ذلك وهذا كله مخالف للحكمة وقد تقرر بالادلة القاطعة ان الرب حكيم فما انبا
عنه بخلاف قضية الحكمة كان مردودا قالوا الجواب وهذا الذي ذكروه لا يلزمنا
من حيث بنوه على اصل نأباه وقد ابطلناه فيما تقدم ولكنا نبطل ذلك وان سلمنا لهم ذلك
على اصلهم من اوجه احدها انه يبطل بالتكليف المتلقى عقلا فانهم اثبتوا من قضية
العقل امورا تضاهي مشاق الشرع بعضها لا يرتبي عليه وقد يكلف الواحد منهم نفسه
طوال دهره الا يبكا ذرة ولا يخبط نملة والزموا انفسهم تعليل الغذاء وسلوك الكفا الى
غير ذلك من امرهم فبطل تعويلهم على استبعاد التكليف بالمشقة وقد قال المحصلون ادمان
النظر والاشتغال في دقيق الفكر ومزاولة التخلص من الغمر مع توقي الشبهات اعظم من
كل مكابدة وفراغ في البراهين بلزوم النظر في كل ما يرد عقلا في قواعد العقائد
ثم قالوا الذي يبطل عليهم ما لا مدفع لهم فيه تجويز الله تعالى على عباده الالام والاسقام
والامراض مع استغنائه عنها ويولم الاطفال والبهائم فليثبت بعد ذلك في تفصيل
تكليف المشاق بعد ذلك انه قد ثبت البراهين لم يجر والمحيط عن لزوم ذلك فصار هابرون

منهم

منهم الى التناسخ وقد قررنا بطلانه واقرب شيء نقول لهم ان لو وجب اسناد المنافي
الى جرائم سبقت وجب اسناد ما في التكليف العقلي الى ما سبق من تقدم جرائم حتى
يكلف ربنا من اجرم فالالام وهذا لا مخلص لهم منه شبهة اخرى لهم ان قالوا
اقتضت الشريعة المخالفة بين امرين متماثلين في حكم العقل وكانت خارجة عن قضية العقل
لذلك وادعوا ما قالوه ومثل بعضهم بامثلة منها انهم قالوا في شريعة نبيكم تفضيل معلوم
وقطع المسافة اليه والتعرض لاسباب البوارح مع العلم باستواء البيوت في حكم العقل وكذلك
اشتملت شريعتكم على التعبد بتعيين حجر مخصوص وتخصيص بعض قطع المسافات ببيت
الجبلين بسعيه التردد والاهمية وبعضه بالهرولة وكل ذلك مستو في العقول والشرع
يقتضي المخالفة فالجواب الامر وهذا واشباهه لا يليق مع حكمة الحكيم وهو التحكم في
والتفريق العقلي ان وما بني ما قالوه مع تسليم اصلهم في قبال الهم من قضية احكام ان الرب
تعالى مستقل بمراده بما يتحكم به في التعبد وسائر الالوان واختلاف ضروب الالام ونحن
نعلم ان سائر الالام متساوية في قضية العقل وقد خصص بعض الاشخاص بقدر منها
فان قالوا اعلم ذلك يعلم الله تعالى ما يليق بكل شخص مخصوص كلا بما يصلحه وان كانت متساوية
قلنا فبم تنكرون على من يلتزم مثل ذلك في موارد الشرع ونحن نقول لا يرتفع علم
الله تعالى انه لو دعا الخلائق الى ما يليق العبر لكان فيه استصلاح لهم وعلم انهم
لو دعاهم الى ما يليق لصغوا ولقوا تخصص بامره ما يليق بما هم الى اصلاح عيشهم وهذا ما تجرون
بيد قطعا ومن شبههم انهم قالوا لا سبيل الى القول بالنبوات مع ربطهم ايمانهم بالمعلومات
عن علم ان الحق النطق والتغلب العقل تعالى الله عن ذلك وهذا من جملة من لم ير احمق
نفسه وسائر انبياء وبعثة دون نبوة بعضهم يتعلق بوجوبهم العظائم في خرق العادات فان
قالوا وهذا الذي ذكروه فرع في التوحيد وذلك انا نقول انكم ان ما ذكرتموه لا يتصف
القديم بالافتقار عليه ابدا اذ يمتنع ذلك كان ذلك لجملة منهم بافتقار الاله اذ خلق

السموات والارض

217

السموات والارض وانواع النبات والحيوانات اعجب مما تستبعدونه في رسالة وانكاركم
لها في الجميع (نفي) ما ذكرناه، وان اعترفتم بان الله من مقدوراته رسالة، وما كنتم ادعيتم انها
خارقة للعادة فالامر على ما ذكرناه وانها كانت معجزات وايات موجبة خرق العادة لمن ما
تستنكرون، ومن تشبيههم ان قالوا كيف يتوصل الرسول الى العلم بان الذي يكلمه ربه وما يؤمنه
ان يكون من كلام الجن وكذلك يزعم انه يبلغه ملك عن ربه وما يؤمنه ان يكون الذي يبلغه شيطانا
وكذلك اسند شرعه الى كتاب لم يؤمنه ان يسمع بعض الناس فيبني وما توصله الى القطع بانه
عن ربه **قلت** فمن تعرض بعض الجواب عنها الى رسالة الجواب ان نقول اما اذا سمع نبي
كلام الله فيتوصل الى معرفته باوجه منها ان يخلق له العلم الضروري بانه كلام الله
وهذا لا نهاية وان اثبته الغنية له، والوجه الثاني انه يعلم ان المسموع كلام الله بان يظهر
له من الايات الخارقة للعادة اثناء سماعه كلامه ما يعلم النبي ان المسموع كلام الله
ونضرب لذلك مثلا النبي اذا سمع كلاما وسمع فيما سمعه ان الذي يسمعه كلام الله
وآية ذلك اذا فلق البحر بمرأى منك واسفي الجبال واحيي الموتى فيستبعد النبي ويقطع
عنه الريب ومن الوجوه التي توصله الى المعرفة ان يخبره الله تعالى بمكنون سره ومضمون
ضميره وهو اخص بنفسه في حاله ويكرر ذلك عليه ويثنيه عن اخبار واسرار لم يطلع
عليها غير الله ويبلغ من اخبار مبلغا لا يقع الوفاق في اصابتها من مخرص ولا حدس وراجم
بالغيب وذكر بعض ائمتنا رضي الله عنهم في الطرق الموصلة الى المعرفة ان يسمع
كلاما ليس من قبيل الحروف والاصوات ولا من اجناس اللغات فيعلم قطعا ان الذي سمعه
كلام الله وهذا كما ان من يرى الله تعالى ويراه لا في جهة ولا مقابلة ولا جسما ولا قائما
بالجسم ولا في مكان ولا متصفا بمقدار ولغير ذلك من سمات الحدوث فيعلم ان الذي راه
هو الله تعالى وان فرضنا الكلام في سماع من ملك ادرجنا منهل في تبيين الجواب من الوجوه
الثلاثة ما ذكر ولا معنى لاعادتها قال الرسالة ثم نقول لهم هلا جوزتم او اوجبتم بعثة

قف
على قوله ومن تشبيههم ان قالوا كيف يتوصل الرسول الخ

الرسل لتمييز النافع فيما اغتذيناه من الضار منه والتمييز بين السموم والأغذية الممرضة
المردية بمليء منها وكثيرها وبين الأدوية فإن ذلك مما لا يستقل به عقلا فإن زعموا أنها
تعلم بالتجارب فليس ذلك من النظر المخلوق فإنهم في استعمال التجارب واستكمالها
يعطب منهم أمم في الأعصار لا يحصون وإن زعموا أنها جربت على البهائم فذلك باطل من وجوه
منها أنهم في المرافقة على ذوات الأرواح جميعا ولذلك استقبحوا الذبح ورأوه من
المستقبح أصلا والوجه الآخر أن أحوال البهائم وطبائعها تختلف فبعض تغتذي بسموم
الآدميين كثير من البهائم إذ قد تتناول كثيرا منها الأفاعي وضروبا من النبتة المتلفة
سموم لنا فصل نقول إن المتمسك لهم ذلك في السموم فكيف يتمسكون في الأدوية مع
انقسامها على مجرى العادة فمنها ما ينفع من هيجان الحرارة ومنها ما ينفع من إفراط البرودة
ولا يتأتى دركها بالتجربة على البهائم فيسقط ما قالوه من كل وجه قال الإمام فهذه
نبذ من شبههم قررناها وعرفناكم من النجاة منها وإنما نأخذ حد الكلام على المعجزات
المسألة الثانية في المعجزات قال الإمام الحبر إنما يثبت صدق مدعي
الرسالة بالمعجزة ونحن نشير إلى أن ذلك هو الحق وأنه لا يحصل صدقه إلا بالمعجزة وليس يتنزل إذ
من الجائز أن يخلق الله العلم الضروري بصدقه ويحصل أيضا بإخبار رسول كقوله تعالى
الذين يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل الآية وكقوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون
على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وكقوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي
اسمه أحمد والغرض أنه إذا فعل ذلك تنزل منزلة المعجزة وسنته في رسله ولم يخلق
العلم الضروري وإنما الرسل صدقوا بالمعجزة فيصار صدق المخبر به الاستدلال بالمعجزة التي
تثبت بها صدق المخبر والمعجزة لها شروط قال الإمام في الإرشاد فهي فعل
الله أو ما يقوم مقامه كالمنع من معتاد فعله فقولنا فعل احتراز من القديم إذ لا اختصاص
للقديم بأمر دون غيره أو ما يقوم مقامه مثال أن يقول آيتي أن لا يقوم أحد من أهل هذا الإقليم مع قيامي

وهو مراد

وهو مراد شيخنا بقوله او ما يقوم مقامه مقام الفعل قال الامام والوجه عندي ان التعود
المستمر على خلاف العادة هو المعجزة فيرجع الامر الى انه فعل الامر على قول بعض اصحابنا
المعجز امر وجودي لا يفتقر الى زيادة او ما يقوم مقام الفعل واحترز به مما قاله الامام بانه
قال ابن التلمساني ان يعدم الله هذا الجبل بالتحدي به امر عدمي ليس بفعل وفي صحة كونه معجزة
لمن يشترط فيها ان تكون امرا ثبوتيا كقوله الصعود في الهوا والمشي على الماء قال النافي مجيئه في هذا
بعض خلق قدرته على ذلك لا ما قالوه وكذلك في بانه لم يتحد بالعدمية وانما تحدى بالحركة
وقال المثبت بل هو كالة وان كانت مقدورة لنا لانها خارقة للعادة وهو شامل الثاني
كونه خارقا للعادة فان عرى عن الارشاد ورسالة استوى فيه الصادق والكاذب الا ان شرط لان
المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك ولا يشترط كون
الخارق معينا من جهته اتفاقا الثالث سلامتها عن معارض لهذا الامر
ورسالة كان الشيء مساويا للغير ولم تتنزل منزلة التصديق فان كانت معينة فيشترط
العارض بمثلها لها وان كانت غير معينة فعم كونه كذلك وقبول العارض مكلف
قولان لاشياخ اصحابنا والعل الرابع التحدي وفي الارشاد لو ظهرت اية من شخص
ما فلم تكن له معجزة لاشتراط التحدي هو كونها على وفق دعوى الرسول على يديه لانها
دونه لا تتنزل منزلة التصديق مقالا ولا يشترط التحدي به خلافا لبعضهم وقرائن الاحوال
بذلك كالحقيقة كما لو قيل لمدعي النبوة لو كنت صادقا فاظهرت لك اية فيدعو الله بظهورها
فظهرت قال ابن عرفة ويكفي في تحديه مرة واحدة علم بها من ارسل اليهم ويكفي في
معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم وفي الارشاد من وجد هذا لا تتقدم المعجزة دعواه
لو ظهرت اية ثم ادعى النبوة فقال الذي مضى كان معجزتي لم يعد وتأخرها بحيث
لا يقارنه لا يشترط ولو كان كيوم او ما زاد على سنة فلا اتفاقا وفي كون معجزته
قوله لا اولا وغير ذلك من قوله قولان لاصحابنا قال ولو تأخر الموعود به معجزة لمن يد

معينة بعد موت الرسل يعني لغوها وحجتها مع وقف التكليف على ظهورها فلو لا الفرق له
والغلط والمعين وجه نحو الارشاد ونقل الفاضل المنع بانه يؤدي الى نفي الكرامة لانه بمفعول
اذا ظهرت على يد ولي كرامة فيحتمل ان يكون ذلك معجزة لنبي تقدم وربما وجه ايضا بانه
لا باعث على تلقي الشرع منه لانه لا يصدق بغير معجزة فيؤدي الى عدم حصول رسالة من يدعيها
فاذا ظهرت المعجزة لم تجر واما من يكون به فمقتضى فائدة البعثة ورد الاول بان غايته
ان الكرامة لا تدل حينئذ لاقطعيته شيء ولا بد من ظهورها على يد ولي ونحن نقول بموجبه
وان لم يثبت فيه هذا الاحتمال لاحتمال ان تكون استدراجا ولهذا كان الاولياء لا يأمنون لا
يبرون مع الكرامة الا خوفا ورد الثاني بانه يمكن ان يرد بمثل ذلك على وجه لا تضييع معه
ورجح الفاضل بان الرسول يخاطب بالتبليغ والرسالة تدل على ذلك فيجب ان تكون رسالة
لا تظهر الا فيه وقت المنع ما هي د الله عليه ورد بانها تدل على انه كان يخاطبها وقد
جوزنا تاخير المعجزة الى اجل مقدر ومعنى الحياة فليجز الى اجل مقدر بعد الموت وتدل على
ما سبق فيها واحتج الفضيلة على نفوذ لكان ذلك يؤدي العدم توقيرهم وتعظيمهم
وذلك منع للخلق من الرتب السنية وذلك لا يليق بالحكيم ورد بانه مبني على التحسين
والتقبيح العقليين وقد ابطلناه ذلك على انا نقول ولو سلمنا ذلك جرانا المانع ان يكون
صلاح الناس او بعضهم في ان تخفى من اجل انهم لو علموا يحسدون الانبياء فيحسد ونحو
واكثر الكفرة انما كفر من اجل حسد الخلق وعلم الله من كل ابعد انه اذا مات محسودهم يعظمون
ما يقول ويتلقونه بالقبول الخامس قال الامام الارشاد لا تظهر مكذبة لدعوى
كقوله اية صدقي نطق يد فتنطق بتكذيبه ولو قال ايتي ان يحيي الله هذا الميت فيحيي
ويقول هو كاذب وكذب من حينه ميتا فقال الفاضل ليست معجزة والحق ان هاهنا لا تدرج
تكذيبه السوي ليس خارقا للعادة فالخلاف تكذيب اليد والحق انه ان يكون الثاني
رسالة احياء وتكذيبه كسائر الكفرة لا يثبت لو استمر تكذيبه المبالغ بعدم تكذيبه

التعاقا

اقتضاها. قال ابن التلمساني واختلف الاصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال
انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه
قال صدقت فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تنزل منزلة انشاء الرسالة فيكون
تقديرها انت رسولي او بلغ رسالتي والانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم
قرروا الدلالة من وجهين احدهما انها تدل عقلا فلولا ان خلق الخارق من الله
تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله
تعالى تصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على ارادته تعالى له
بالضرورة والى هذا مال الاستاذ. الثاني ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال
على خجل الخجل ووجل الوجل فلو خلق الله تعالى ذلك على هذا الوجه يدل بالضرورة على
صدقه كما نعلم خجل الخجل ووجل الوجل بالضرورة والى هذا ميل الامام واعترض القول بالدلالة
العقلية بان التصديق خبر عن الصدق وخبره ازلي لا يتعلق بالارادة واجيب
بان المعنى ان وجود الخارق يدل على ارادته تعالى صدق التصديق اي الصدق الذي يتصف به
الرسول اراده الله تعالى بالتصديق بالخارق اي اراد صدق النبي الناشئ عن التصديق
بالخارق او يكون المعنى اراد التصديق بهذا الخارق وليس المراد التصديق الذي هو
الكلام الازلي واعترضه في الارشاد بان الدلالة العقلية لا تنفك عن مدلولاتها
كما قررناه في المعجزة والخارق يوجد دون دلالة على نبوة. قال المقترح هذا منع الكلية
لان الدليل ليس مجرد الخارق بل هو من حيث اقترانه بدعوى المتحدي بالخارق. قال المقترح
وربما ضرب الاصحاب لذلك مثالا بالوضع في مجلس ملك عظيم ملأ من الناس فقال رجل منهم
انا رسول هذا الملك اليكم وهو يرى منه ويسمع واية صدقي تغيير سيرته
وعادته ويحرك الستر ويقوم ويقعد ففعل ذلك لم يبق ريب في صدقه قال [illegible]
ودلالته تقع على ثبوت الكلام النفسي لثبوت هذا التصديق دون تصوره وحصوله لمن ينكره

المطالب النفسية ضرورة الا ان المواضعة اما بقول المرسل اذ ابعثته ذلك فعلامة رسولي
واما بقول الرسول له بمجلس ملك يقيم الى وكلاهما ضروري يحصل يقينه وهذا هو القول الثا
لث انه نزل بالمواضعة قال ابن التلمساني واعلم انا نحتاج في تقرير المعجزة الى اثبات الحيوة
لله تعالى فان الصدق ما لم يكن حادثا لم يثبت صدق المصدق والدليل على وجوب الصدق لله
تعالى انه عالم وكل عالم فهو يخبر نفسه خبرا مطابقا لمعلومه وذلك هو معنى الخبر الصدق واخبار
كلامه لا يكون الا عن تعريف او جهل وهما محالان على الله تعالى لان التعريف حادث وهو
تعالى لا يتصف بالحوادث والجهل محال لما تقدم من استحالة الله عليه ولان الصدق صفة كمال
ونقيضه نقص والنقص على الله محال فوجب له الصدق وايضا لو اتصف بالكذب لكان
صفة له لا فرق بينه الا استحالة ان يتصف بالصدق لانه لا يجتمع الضدان ولان الغرض لا يتقدم فيلزم
استحالة الا ما تأخذ حكمه في حق العالم من الاخبار بعلمه ومن علمه **وللمعجزة**
ههنا اسئلة ينبغي ان تتقصى عنها فالسؤال ان مدعي الرسالة مشارك لغيره في النوع
والصورة ودعواه اختصاصه بالرسالة نفي معلوم بالضرورة ولا يقبل مجرد دعواه فان
الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه
كيف يدل مع انا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليه بالخواص والسحر والتعزيم
والطلسمات واستخدام الروحانيات وحركة الكواكب فيما يتعين ما اتى به عن ذلك
ولعل ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها ولا مانع من ذلك فان ارباب
الفلسفة يزعمون ان العلوم الا عظم الا عالم ينقضي دور ستة وثلاثين الف سنة
فلا مانع ان يحدث بسبب ذلك وامثاله افعال غريبة الثاني سلمنا انه فعل الله
لكن لم قلتم انما خلقه لاجل تصديقه وظاهره انه ليس كذلك اما على اصول الاشعرية فلانهم
لا يقولون ان افعال الله متوقفة على الاغراض ولا يجب منه شيء عندهم واما على اصول
المعتزلة فيقولون انه لا غرض لله الا التصديق وذلك لا يعرف وشرطه العلم بالعدم

لا عدم العلم

لا عدم العلم الثالث قالوا ومن مذهبكم معاشر الاشعرية ان الله يضل من يشاء
كما انه يهدي من يشاء واذا كان مذهبكم لا مانع ان يخلق الله تعالى ذلك على يد الكاذب
للاضلال الرابع انكم احتججتم بالخارق من حيث انه يعلم ان هذا الذي اتى به
خارق ولعله معتاد في قطر اخر او تكون عادة متطاولة او يكون له عادة تستمر
وحينئذ لا يدل الخامس انكم ادعيتم الدلالة على صدقه وقررتم ذلك بان المعجزة تتنزل
منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بها يدل على ارادة تصديقه
بالضرورة وتارة قلتم تدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان حاصلكم الى دعوى الضرورة
فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم ما ذكر السادس انكم ادعيتم الضرورة
ثم قستم الشاهد على الغائب بالمثال المذكور وهو يدل بالضرورة كيف يصح قياسه السا
بع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه فان العلم فيه استمرار قضايا
حسية مشاهدة بان الشاهد الملك في الصورة المذكورة وشاهد نافيه ونحو ذلك
كذا في مسئلتنا فان الباعث غائب عنا وذلك يناقض في ايراد لا حوال الثامن
انكم قالوا هل يجوز ان يرسل الله تعالى رسلا تتواتر في اوقات متقاربة وساعات
متدانية وتكون اية كل نبي مماثلة لاية من قبله فتتماثل الايات وتتشابه كل المعجزات
وتتوالى بعثة الرسل حتى يعد في كل عصر نبي انبعاث رسالة من الرسل اية كل واحد منهم
المشي على الماء والرقي في السماء فان قالوا نجوز ذلك فقد هدمتم ما بنيتم فان هذه الايات
اذا تكررت على قرب الزمان صارت معتادة وخرجت عن ان تكون من خوارق العادات اذ لا بعض
من الخارق لرسالة الاخر وان قالوا وان منعتم توالي الرسل انتسبتم الى تحكم لا ماله عن
نصب لا دلالة على تصديق المرسلين التاسع ان قالوا قد عددتم احياء الموتى من المعجزات
ومن اصلكم ان كل ميت يعاد له في قبره حالة يحييه ويسائله الملكان ويجاب فيهما
ذكرتموه من احياء الذي خارق العاشر قالوا ان الدليل ينقسم الى سمعي وعقلي

والمعجزة ليست من العقليات والدلالة السمعية تتوقف على ثبوت النبوة فيلزم الدور
المعجزة عند الفيلسوف الحادي عشر قالوا قد ذكرتم فيما قدمتم ان المعجزة تتنزل منزلة
تكون بفعل الله تعالى واقعة على حسب دعوى المدعي وهذا تناقض فيما سلف من كون المعجزة
بفعل الله عز وجل ثم من شرطها ان يقارنها صدور الدعوى من الرسول وهو من افعاله الثاني
عشر قالوا لا تعلقون به ان قالوا قطعتم بانه لا دليل على صدق مدعي النبوة الا المعجزة ثم
نقضتم ذلك في خلال الكلام وذلك انكم قلتم المعجزة تتنزل منزلة التصريح بالقول
ولو اسمع الله تعالى من اراد من خلقه كلامه المتضمن تصديق نبيه لكان ذلك كافيا الى
العلم بصدقه فبطل حصركم مدرك العلم في المعجزات الثالث عشر قال القاضي رحمه
الله ورضي عنه في حل الشبهة هي اعظم تمويهاتهم وذلك انهم قالوا انا نعلم قطعا ان
العالم لا يخلو عن نوادر وامور تتفق لا تتسع في المقاييس ونعلم ان في اقطار الارض جواهر
جواهر مختصة بخواص وطبائع وضروب من القوى العجيبة الى النباتات المستبحرة
ونعلم انه لا يستنكر اختصاص بعض الناس بالعثور على خواص في بعض الجواهر ولا
علمه ببعض العجائب التي لا تساهم فيها واوضحوا ذلك بان قالوا وجدنا من احجار الارض
جنسا يجذب من الحديد وهو المغناطيس ومن ذلك ان باقصى الهند صنما ثابتا في
جو بيت لا يمسكه من فوقه علاقة ولا يضبطه من تحته عماد وافتتن به امم حتى صار
الى ذلك الصنم بعض الحكماء فتحقق ان الامر بصاد في البيت كله من المغناطيس والصنم
من الحديد واجزاء المغناطيس تتجاذبه فاستقر لذلك في جوانبه قالوا ونوادر الدنيا
وعجائبها لا تحصى فما الذي يؤمننا ان يكون الذي تصدى للدعوى استأثر بفن من العلم
حتى بلغ الى استخراج قوى بديعة وطبائع مستغربة توصل بها الى خرق العادة وهذه
الشبهة من الناس وقد ذكرها امام الحرمين في الشامل ولذا ذكرها ابن التلمساني
في شرح اللمع قال ان **والجواب** عن السؤال الاول ان نقول جميع ذلك لا يسلم

مرعية

مع عجزهم عن المعارضة باتّى الدفع من سنّة الله تعالى في دفع حجج الكاذبين انه لم يرسل
رسولا فيما تقدّم من عصر الا بما هو الغالب على اهل عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم الا ترى
انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه الصلاة والسلام السحر والتخييل جعلت معجزته الحية
التي تلقفت ما صنعوا واعترف اهل الصناعة وهم اعرف بان ذلك ما يصل اليه بالسحر فامنوا
بالله وخرّوا سجّدا لله وعجز اهل الصناعة واعترافهم ادلّ دليل على صحّة رسالته وصدق رسالته
ومعرفة بعجز اهل الصناعة بعجز اهل الصناعة عن المعارضة دليل لهم وكذلك لما غلب
في زمان عيسى عليه الصلاة والسلام الطب كانت معجزته احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
مع اعتراف اهل الصناعة للطب وهم ابلغ الكتب معجزتهم عن ذلك دليل على انقطاعهم بذلك
ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه الصلاة والسلام القول بالطبائع وتاثيرات الافلاك
الكواكب كان من اياته قلنا يا نار كوني بردا وسلاما ولما كان زمان نبيّنا محمد صلى الله
عليه وسلم زمان قوم يتعاطون الفصاحة والشعر حتى كان احدهم اذا صنع قصيدة علقها على
البيت وقال لا ياتي احد بمثلها كانت معجزته ذلك الجنس فعجز البلغاء والفصحاء وهم
اهل الكتب والبراعة عن المعارضة وذلك دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى
وليس من المكتسبات المعتادة واعترفت الصابئة بنبوة ادريس ونوح ونكروا
وقالوا شيث وادريس عليهما السلام وكل واحد منهم يذكرونه في معرفة صفتهما في دعوى
النبوة يلزمهم مثله في نبوة من انكروا نبوته فقولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان
الله خلق ذلك على ايدي المصدقين قلنا لا فرق من وجه دلالة المعجزة العقلي والعادي
قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم ان الله يفعل ما يشاء قلنا نعم فقولهم
يجوزون ذلك على الكذاب قلنا من يرى من اصحابنا ان المعجزة تدل عقلا فلا يجوز ذلك
لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يفعل ما يشاء الا ما لا يرى الدليل لانه
من قلب الاجناس وقلبه محال ومن زعم ان دلالتها عادية جوّز ذلك كما في نعلم عدم وقوعه

باستمرار العادات كما نعلم ان الجبل قد انقلب ذهبا ابريزا وان كان ذلك جايزا في
قدرة الله وكذلك نجوز ان كل انسان شاهدناه من ابوين وان جاز في قدرة الله تعالى ان
يكون مخلوقا من غير ابوين كآدم وعيسى عليهما السلام وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم بوقوع
ذلك بالنسبة العلوم الضرورية قوله في السؤال الرابع لم علمتم ان ما اتى به
خارق ولعله معتاد في قطرها وعادة منقطعة او ابتدا عادة قلنا كل عاقل يعلم با
لضرورة ان احيا الموتى وقلب العصى ثعبانا وفلق البحر اطوادا واخراج ناقة صالح من صخرة صما
ليس بمعتاد قوله لعله ابتدا عادة قلنا التمسح وقع بنفس الكلام في العادة
فلا يقع بعد ذلك ابتداء او لم يزل ثم هذا يجب ان يصدق بها الايات التي اتت بها الانبيا
وقد حصل الاعتبار لم يعد مثلها قوله في السؤال الخامس اذ تمنع الضرورة
اذ حصلا ادعيتموها او ما قلنا كل دليل لا بد ان ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواها
او ما ثم نحوانه قلنا كان التصنيف يدل على انه نصر بنفسه الضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة
ومنها ما يدل نظرا قوله في السؤال السادس لم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة
وقستم الغايب على الشاهد قلنا لم نقس ولا نحتاج اليه مثلا قوله في السؤال
السابع الفرق بين الشاهد والغايب ان الشاهد يفعل وافعاله قلنا يعرض
ذلك في ملك مرور الحجاب ويصدق مقتضى من في الرسالة عنه افعال يعلم انها لا تصدر
الا منه وحينئذ يستوي الكل لان هذا كلام ابن التلمساني بعضه اوردت من اعتماد ظاهر
وقال وأما في الجواب مما اورده هنا رحمه الله من انه لا يعتنا به والذي
ارتضاه القاضي رضي الله عنه وهو انه لا يجب تعيين ان وقع نادرا او لم يتكرر حتى يبلغ
مبلغا يعد معتادا فلا يجوز ان يكون اتيه بعد تحقق الاعتياد فيه وبعض يشبع عنه اذ من
ادعاب المعجزة ان تكون خارقة فلا على ذلك اذ تقرر رسل يكثر اعدادهم في زمن
متقارب وايتهم جميعهم من ضرب واحد فاعتقادي ذلك ترشدوا ان شاء الله جا ان قال قايل

الراب

الرابع فلم تجوزون انبعاث الرسل بالآية الواحدة قلنا اخترامنا الآية بما يبلغ
وما لا ينضبط فيه حد محدود والمرجع في ذلك الى عرف العقلاء نادر اليهم معتاد
فان قال قائل اذا منعتم توالي الرسل عند تماثل الآيات فهل تجوزون ان يتواسوا
وتختلف آياتهم وبيناتهم وذلك في دهر من الزمان فيكون آية نبي احياء
الموتى وآية آخر ابراء الأكمه والأبرص وآية آخر اخراجه قلب العصا قلنا اما الآية
كثير من المعتزلة فمنع من ذلك وهو حسن بالغ فان كل آية تخرق آية على حيالها لا تعلق
لها بالاخرى والذي ارتضاه القاضي منع ذلك وان اختلفت الآيات وتمسك بان قال
ان توالت الآيات وتكررت بعد ما ذكرناه العادة على الجملة معتادا فاذا لم يجد الناس
كل يوم ولم يمسوا كل ليلة الا شاهدوا آية ينافسون بها ويقرن نفوسهم عليها فلا
يستبعدون عند تكررها وتعاقبها اطراد شي مما الف والعوائد ولا فرق في ذلك
بين مختلف الآيات ومتماثلها وما احسن ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه فان قال
قائل فاذا لم تجوزوا التوالي في الآيات سواء تماثلت او اختلفت فما منعوا انبعاث
الرسل على التوالي اذ ما تثبت النبوة الا بالآيات وان منعتم ذلك رافعتم نص كتابه
وانتسبتم الى القدح في النبوات اذ رجحه المراغمة بقوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
وقد روي فيما صح ان الله تعالى ارسل الى اصحاب الرس في ثلاثة ايام ثلاثين
نبيا وكان يصبح في كل يوم نبي فيقتلونه قالوا ووجه القدح في النبوات
انكم ادعيتم ان الله تعالى بعث من لدن آدم الى نبيكم مائة الف نبي واربعة وعشرين
الفا ولو وزعوا على ما زمان ودهر لم تكن توالي من التكرير قلنا من سلك
من اصحابنا المسلك الاول ولم يعتبر تكرر الآيات اذا اختلفت فسهل عليه الجواب ومن
سلك طريقة القاضي فسبيل الجواب عنده فيه ان نقول لم تخصص الله تعالى كل نبي بآية
بل خصص بالآيات اقواما محصورين منهم ثم انهم ومن والاهم اقاموا معجزة وصدقوهم

رووا الكذابون تنصيصهم ونطقت النبوة انما هذا الوصف وان لم يتخصص كل معلم
ويحرك في روعه بآية باهرة والذي يدل عليه ما روي ان اعداد الانبياء هم المرسلون
ومن سئل صلى الله عليه وسلم عن عددهم فقال هم ثلاثمائة وخمسة عشر الجماء الغفير وما
يبعد ان يكون من المرسلين من لم يتخصص بآية بل صدقه من قبله وقال بعض المفسرين ان
هودا صلى الله عليه وسلم لم يتخصص ببينة بل صدقه من قبله واستشهدوا بقوله
تعالى اخبارا عن قوم هود قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك
وهذه جملة مقنعة قال الامام والجواب عن السؤال الثالث عشر ان هذا الذي ذكروه خلف
من القول لا طائل تحته فانا وان قدرنا ما قالوه والتزمنا ما الزموه فليس يقدح ما ذكروه
في ايجاب الوثوق بالمعجزة الخارق للعادة اذ المستمر في قضية العادة ان من هلك لا يبرى
بعد موته فاذا خرق الله العادة عند دعوى نبي وجب وثبت ظهوره للناس من ذلك
المعجزة قال ومن زعم ان الانبياء كعيسى عليه الصلاة والسلام اذا اشرف على مقبرة ذات رمم
وقبض على حثوة من تراب وقال اني اكف حالا وان شئت احييته لكم ودخل المقبرة
بهرادة سعه فقال حالا يبعث الناس عن جثته ووجدهم بعد رقا فالعادة تقضي بانها
المقدورات وتجري البراهمة وسبيل الى الهة اذا ظهرت ذلك كسبيل السوفسطائية
حيث انكروا المحسوسات ثم تعلقوا بالكلام والشبهات ان لا يستشهادهم باضطراب
اهل التحقيق عنهم ولم يكترثوا بتمويهاتهم قال الامام والجواب عن قولهم ان الدليل
ينقسم الى عقلي ونقلي والمعجزة ليست كذلك ان نقول قد مثل الصحابة به وذلك
ان من وجوه الدلالة المواضعة على الشيء وتنزيله منزلة التصريح بالقول وقد قدمنا
ذلك واوضحناه قلت يعني ان الحاصل هنا ان الدلالة عقلية وقد تقدم
ذلك او مواضعية وقد تقدم ذلك ايضا قال الامام والجواب عن قولهم قلتم ان
المعجزة فعل الله ثم قلتم فعل لله على حسب دعوى المتحدي اي بشرط صدور الدعوى من

الرسول

الرسول وذلك بفعل للعبد وذلك تناقض ان نقول اذا انه يدل يكفيك فيه فانا لم نقل
انه لا يجوز ان يصدر شيء مقدور للنبي وانما قلنا خارق للعادة ينبغي ان يكون مما
يعجز به الناس فلا اقتدار عليه والمعجزة هي الخارق دون دعوى النبي فالذي هو
معجز جار على القياس القديم وسائل المعجز فان قال قائل والجواب عن قولهم انكم
قلتم لا دليل على صدق النبي سوى المعجزة ثم نقضتم ذلك الى ان نقول اذا سوال من لم يحصل
ما قدرناه فانا قلنا لا دليل على التصديق بالقول سوى المعجزة والذي ذكرتموه يفسد القول
ومن حصر في المعجزات فيدرك العلم فانا نقول فانه لا يدل على قول الله شيء سوى المعجزات
وهذا مستقيم لا دخل فيه فان قال قائل والجواب عما اوردوه من عجائب المخلوقات
كجذب الحديد ونحوه ان نقول بحجر المغناطيس وبالله التوفيق هذا الذي ذكرتموه يفضي الى ضروب من الجهالات
ويفضي مسافة الى جحد القدرات اذ لو سوغ حمل الظهير من المعجزات على من يدعي النبوات على
استنباطهم خواص بعض الاجسام وعثورهم على بعض القوى والطبائع لزم على
ذلك ان يقال لا يبعد العاقل ان يكون لبعض الاجسام قوى لو تمكن منها اللبيب وتناولها
لامن من الموت واستيقن الخلود واستمرار الوجود وكذلك ينبغي ان يجوز العاقل ان يكون
في بعض الاجسام ما يتوصل به الى تسيير الجبال وتحجير الهواء وتصريع تراكيب الارض
والسماء وغيض البحار وقلب الاجسام ذهبا الى غير ذلك فان جوزوا ذلك وامثاله وعدوا
ذلك من المجوزات الممكنة التي يتوصل اليها بضروب الحيل وبقوى المعجزات خرجوا عن قضية
الضرورة والقدرات وقيل لهم فما يؤمنكم ان يكون نشوركم وجملة ما يصدر منكم من
الخاصية بجسم من الاجسام وهي انتهى الكلام الى هذا المنتهى لم يستوجب بالعقة
فاجابوا فانا بضرورة العقل نعلم انه لا يستطيع بقدرة البشر وفنون الحيل شيء الاطلاق
والتسبب الى انشاء النجوم ورد المطلع مغربا والمغرب مطلعا مشرقا وتسخير الجبال
واليهود في الهوا كيف والتنزل وارد عن بطلا سعة والبلاهة وقد اجمع العرفان

على أن ما عددناه من المحالات وهو بمثابة اجتماع المتضادات ومن ضروب قدحهم في المعجزات
قولهم احياء الموتى وفلق البحار من المحال الذي لا يخفى وجعلوا ذلك ذريعة الى تكذيب
النقلة فهم اذا فاجعون باستحالة ما استشهدنا به فاذا اعتقدوا بذلك وراموا النقض
لا وتشبثوا ان هاتيهم في الطبايع وقالوا بنيت بنية الادمي في الخلود فاذا تركبت على
ان لا تعود دون الاغذية ولا تقوى الاغذية الا بعدما تنتشي الطبايع فيها ولذلك لا ينتفع
المريض الدنف بما ياكله لضعف قواه ثم الطبايع تزداد على ممر الدهر ضعفا ووهاء
قلنا كيف يستنكر التوصل الى الحل وطبايع تقتضي العقاقير التي تبعثه الطبايع وانتم
وابرادها من يجوز ان يكون انطلاق النفس ومنع الذي من بين الطبايع الرغم فيما يتوصل
اليه بالحيل واستيفاء الصحة واستشهادا بشرخ الشباب ان فاذا لم يستنكر ما جوزوه
كيف رفي المعجزات احياء الموتى وقلب العصا وانفلاق البحر وانبجاس اودية الماء
من حجر خفيف الحمل وانزال المايدة وغيرها فصل قال القاضي رضي الله عنه هذا الذي
استفتح اليه السؤال من امر الطبايع والقوى مبني على قضية اصولنا فما ثبتنا
او ضمنا الرد على الطبايعيين وبينا انتفاء تأثيرها وحصرنا التأثير للقدرة الازلية
بلا معنى للتعليل بالطبايع وان زعموا بالطبايع العادة المستمرة عندنا وان يعقوا لا
جسم كاستمرار العادة بحصول الشبع عند الاكل قلنا انهم لو اطلع الشيطان
نبيا من الانبياء على امر بديع خارق للعادة فهو من اعظم الايات الدالة على صدقه من
حيث اختص هو بالعثور وتحرى الخلايق مع توفر دواعيهم على درك المجهود في تعجيز
من يتحداهم فصح تخصيص الله تعالى مدعي النبوة بالعثور على امر خفي العوايد
مع العجز على معارضته ممن تحداهم سبيلا بغير تحقق خرق العادة واستجمعت
رساليته سبل المعجزة بان وقع ما ذا لو تركوا وخيبوا واستبان انه غير قادح في المعجزات
وذكر الامر لمنكر النبوة اربعين شبهة منها قوله ما ذكر معجز شيء وباليقين بينهما

ولم يبسه التأمل عنه قلت الفرق بينهما أما على قول من يقول هو خارق للعادة
فبانه يقع من بعض من ثمرة بخلاف المعجزة وبانه بالتعلم والتعليم والمعجزة على خلاف
ذلك وبانه يعارض والمعجزة على خلاف ذلك وبانه لا يكون بمجرد الافتتاح وأما إن قلنا
انه غير خارق فظاهر وانظر الفرق بين السبب والمعجزة على خلاف ذلك **المسألة
الثالثة** في نبوءة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والدليل على نبوته المعجزات
فمن أجلها القرآن وفيه وجوه من الاعجاز منها ما اشتمل به من الجزالة والنظم الخارج
عن أساليب كلام العرب وتحداهم به فلم يقدروا أن يأتوا بسورة مثله ومن اعجازه
اشتماله على قصص الأولين مع القطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أميا لم يقرأ ولم
يكتب ولم يعهد في جميع زمانه متعاطيا لدراسة كتب الأولين وتعلمها ولم يتجول له
همة بترتع في مطالعة دراسة الكتب ومنها اشتمال القرآن على غيوب مختلفة متعلقة
بالمستقبل واتفقت كما اخبر عنها القرآن قال ابن التلمساني آية العلامة على صدق
الرسول المعجزة وهي ما يقع التحدي به وكل معجزة آية وليس كل آية معجزة ومعجزته
العظمى التي تحدى بها على الناس كافة القرآن وهي باقية إلى الآن ومقصودنا
من ذلك تحصيل ما يحتج به من دليل وإيراد ما تمسكت اليهود به على وجه الرسالة ورده
بالجواب عنه فنقول ثبت بالنقل المتواتر المفيد للعلم الضروري وجود محمد
صلى الله عليه وسلم وادعاؤه الرسالة وتحديه بالقرآن المعجز ووقوع ذلك على وفق
دعواه واستبانة العجز عن معارضته في دعوى رسالة الله محمد صلى الله عليه وسلم
صادق في دعوى الرسالة فإن قيل ما دليلكم على أنه أتى القرآن وما يؤمنكم
أن يكون ذلك مختلقا وهذا سؤال أورده بعض اليهود وزعم أن القرآن مما اقتعله
بعض المتميزين من أمته محمد صلى الله عليه وسلم ونحوه الظاهر عنه صلى الله عليه وسلم
والجواب ما أجاب عنه بأنه لا نحتاج في دين الحق وإن كان يكفي أن الاحتجاج على الضروريات

في حياته من حقيقة الضرورة فإن وجوده صلى الله عليه وسلم والخلفاء والغزوات متواتر عند
الموافق والمخالف وخالف في التواتر بعض العلم الضروري ولم ينكروا أن ذلك العلم ضروريا كالبعض من السمنية
المتكلمة وهم منسوبون في إنكارهم إلى السفسطة فإنا لا نشك في إفادة العلم بوجود
البلاد النائية والأمم السالفة وأما أن العلم الحاصل منه ضروري فخالف فيه الكعبي
وأبو الحسين البصري من المعتزلة والغزالي توقف فيه واحتج لهم بوجوه الأول أنا
إذا عرضنا على أنفسنا الكل أكثر من الجزء وأن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة وجدنا تفرقة
بين القضيتين والعلم من حيث هو علم لا تفاوت فيه فتعين أن العلم النظري وقد يجاب بمنع
الثاني لو كان العلم الحاصل عنه ضروريا لعلم ذلك بالضرورة ولم يختلف فيه العقلاء
الثالث أن العلم يحصل منه يتوقف على النظر في حال المخبرين وأنه لا داعي لهم إلى الكذب
وفي حال المخبر عنه وأنه لا لبس فيه وأنه يعرف ذلك بالنظر والموقوف على النظر
نظري والجواب عن الأول أن الفرق بين القضيتين يرجع إلى كثرة الاستيناس
بالذهن بالأولى دون الثانية وعن الثاني لا نسلم أنه يلزم من كون العلم ضروريا أن يعلم
بكونه ضروريا بالضرورة إذ لا يلزم من العلم بالشيء العلم بصفته وعن الثالث
أن من العلم الضروري ما لا يتوقف على سبب كالأوليات ومنه ما يتوقف على سبب
كالحسيات والعاديات الحاصلة من الغراب يحمل الحمل ووجل الوجل والتواتر من هذا
النوع والمتوقف من الضروريات على سبب يكون النزاع فيه لعدم المشاركة في السبب
وتوقف العلم على النظر في ذلك ممنوع بل نقول لا يعني أن حصوله عن توسط مقدمات
فإن قيل إن من شرط صحة التواتر أن يكون فيهم أهل الذلة والصغار لا زعيم لهم
يخشونه وهم ولا شك قد حقق هذا الشرط بالنسبة إلى دعواكم وهذا الشرط
ذكره اليهود وهو بالعكس أولى لعدم خوفهم وحاجتهم إلى التواطؤ قلنا
ما ذكروه باطل لأنا نعلم وجود البلاد النائية مع عدم ذلك ويلزمهم أن لا يحصل العلم به

نقلوا

نقلوه من دينهم بالتواتر فبطل دعواهم بالتزلزل. فإن قيل ما دليلكم على تحديه وتعجيزه
الناس بالدعاء الى معارضته وتقريعهم ان يقال ما المانع ان يكون ما نقلوه من القرءان زوره بعدوا
الخلق الى العمل بمضمنه كان من غير تحدٍّ ولا دعوى نبوءة ولا رسالة وقد تمحلوا على
عن أفاضل ليسوا بأنبياء يريدون الى مثل ذلك. والجواب الأعلى اما عنه ما تحديه عليه
الصلاة والسلام بالقرءان ودعواه النبوءة والرسالة معلوم أيضا بالنقل المتواتر فإنه
لم يزل متليا بالقرءان من اوله مرتبا اختصاصه به وقد دل على ذلك آي من كتاب الله تعالى قوله
لئن اجتمعت الانس والجن الآية وقوله فأتوا بسورة فأتوا بعشر سور. فإن
قيل لا يعرف تقريره الاختلاف في حد الآي بالاعجاز فكذا ما لا تبلغ مبلغ
الاعجاز فلا يمتنع تقريره اختصاصها. والجواب الأعلى بانه ما من آية في القرءان الا
ونقلها متواتر والشك في ذلك يفضي الى الشك في جملته وما ذكروه ينعكس عليهم
في دعوى نبوءة موسى وتحديه بالعصى واليد البيضاء وانقلاب
العصى اختصاص موسى بذلك وما ذكر يعني به فيتخذ ذلك عليهم الا بمثل ما احتججنا
من النقل التواتر. فإن قيل ما يؤمنكم ان القرءان عورض وكتمت معارضته
والجواب الأعلى بان العادة تأبى اخفاء ذلك في الامر العظيم والخطب
الجسيم ولا يقبل الكتمان من الخلق الكثير مع توفر الدواعي لنقله وهو كنحو خليفة
بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر رضي الله عنه وكيف يخفى معارضته بمثله
ولا يخفى معارضته بما نقل من سخف مسيلمة الكذاب وهذا السؤال ان كان من يعترف
بنبوءة نبي انعكس عليه ما اورده في معجزة نبيه فيقال لليهود ولم تؤمنهم ان
موسى الكليم عورض. اعاذنا الله تعالى ان نعتقد بنواسه آية على كسر ذلك. فإن قيل
لم تنكرون على من زعم ان العرب ما نكلت عن معارضة القرءان لعجز وانما كان لقلة
الاكتراث والجواب الأعلى بان العرب كانت تتشمر لمعارضة الركيك من الشعر

فكيف تستنكف عن معارضة القرآن مع القدرة وبالبديهة نعلم ان القرآن لا تنحط
بلاغته عن بلاغة شعر شاعر وانشاء ناثر فكيف تقضي العادة بالرجوع الى المحاربة والتجاء الى سفك
الدماء وسلب الاموال وسبي الحرمات والاولاد مع القدرة على الاتيان بسورة من القرآن
من جماعة من ذوي النجدة وذوي الالباب ومن المشهور ما نقل عن الوليد بن المغيرة انه اكبر كلام
من الزمان على امثال اي القرآن حتى قال الناس يكون صبا عن دينه ثم قال لقد سمعت خطب
الخطباء وشعر الشعراء وليس هذا منه بل هو كلام اعلاه مغدق واعلاه منير والله انه
ليعلو ولا يعلى عليه ثم استقر رايه على انه سحر فانزل الله عز وجل في حقه انه فكر
وقدر الى قوله ان هذا الا سحر يؤثر وسمع اعرابي قارئا يقرأ فاصدع بما تومر فسجد
وقال سجدت لفصاحته فان قيل المانع ان يقال ان العرب انما امتنعت عن معا
رضته لكمال الخوف من المهاجرين والانصار واكثر من باسهم قلنا لو كان ذلك مانعا
لمنعهم من الهجاء والسب لهم ثم حاربهم لا الى المحاربة فان قيل لو صح ان الخصم
جرى ظهور العجز من اهل البلاغة فلا وجه لظهور الاعجاز بالنسبة الى غيرهم قلنا
عجزهم يعني اهل الصناعة دليل على الاعجاز في حقهم كما تقدم فان قيل
فاوضحوا وجه الاعجاز في القرآن وبينوا القدر المعجز منه قلنا هاهنا مسئلتان
اما الاولى فقال القاضي المرضي عنه ان الاعجاز باجتماع الجزالة والاسلوب الخارج
المخالف لاساليب كلام العرب والفصاحة فقيل انها عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى
بشرط ابلاغ الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة على معناه بشرط قلة حروفه
وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه
بتقريب تناسب الكلمات في اوزانها وتقارب معانيها الدالة على المعاني وذلك انواع
واصناف والبلاغة عبارة عن اجتماع هذه الامور الثلاثة في الكلام ثم اسلوب
القرآن خارج عن اساليب نظم العرب ونثرها وخطبها وشعرها فان الشعر موزون

معقود

معقود بقافية والفرق أن مسبوكه غير معقود بقافية وهو أعسر عمل النظم
فإذا أبهمت تفسير هذه الرسالة فقد اختار الرسالة أن القرآن معجز باجتماع الأمرين النظم و
أسلوبه الغريب الذي جاء به وقد رد ذلك بأنه لو فرض أن الجملة المخصوصة معجزة لم نعرف سورة
فضلا إذ لو كان قليلا إذ قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارهم لم يتميز عنها
إلا البلغاء والمتبحر العلم من جهة أن القرآن أخطأ كما بينا فلم يعلم الأكثر منه وإذا عينا
أن الإعجاز في الأسلوب المخصوص بمعنى تعرض نظم ركيك بل ما هي نظم القرآن كان كلام نزهات
مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم
طويل وكقوله إنا أعطيناك الجماهر فصل لربك وهاجر إن مبغضك رجل فاجر تنبو عنه الأ
سماع لركاكته وسماجته وهذا اختياره قال التلمساني ونحن نقول اختلف
الناس في وجه إعجاز القرآن على مذاهب فقال بعض المعتزلة إعجازه النظم بعينه ورد بأن
كلمات مسيلمة الكذاب على ذلك وقال قوم إعجازه الفصاحة والبلاغة والجزالة
واعترض هذا بأنه تقوم الحجة به بأنا لا نعرف سورة فضلا أن يكون كلامه بعض العجم
لا يميزه لفظا كما بينا فأصعب للأولى فيحتمل أنه أنزل القرآن وليس كذلك
لأن التحدي وقع بسورة وهي مشتملة على البلاغة والنظم فلا بد منهما قال ابن
الشاعر العلوي أنه إن أتى بقصيدة فصيحة لا يكون آتيا بمثل معارضا ولو كان في العجم
حتى مثله وإن أتى أحد بمثل قصيدة بعد الوزن ولم يأت بمثل فصيح مثل قصيدة لم يأت
بمثلها فلا بد في المعارضة من أن يأتي بوزن مثل وزنه ونظمه والفصاحة وهذا
هو المختار عند الأئمة والمقتضى أن الجملة إنما لا يحتمل التوجيه وقال قوم إعجازه بالصرف
عن معارضته قال النظام كانت العرب تنطق بمثله قبل بعثته عليه الصلاة والسلام
فلما بعث سلبوا هذه القدرة واحتج القائلون بالصرفة بأنا نقطع أن فصحاء العرب
كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل

رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بسورة لولا ان الله صر
فهم اي صرف هممهم اما بسلب قدرتهم على المعارضة او سلب دواعيهم او سلب العلوم
التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن يعني انها لم تكن حاصلة لهم او كانت وازالها
وهذا الاخير هو المختار عند المرتضى من الشيعة وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم
القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك
العلوم وَرُدّ بان نظم الكتاب المبين لم يكن مرتجلا وهذه هي بعينها شبهة من نفي حجية
الاجماع والخبر المتواتر ونحو ذلك لكان كل واحد من آحاد العرب قادرا على الاتيان
بمثل قصار سوره وهم مثل امرئ القيس واضرابه ولكان كل واحد منا قادرا على مثل ما
يقدر عليه الفصحاء الا انا قد روينا على معرفة تلك الالفاظ وايضا فلو كانوا قادرين
على التكلم بمثله فهذا اليسير يخفى اذ لو كان كذلك لما استعظمت العرب فصاحته وتعجبت
من فصاحته بل كانت ولو وقع منهم شيء من مثله قبل ان يتحدى به النبي صلى الله عليه وسلم
وايضا فالصحابة كانوا يتوقفون عند جمع القرآن الى شهادة الثقات وابن
مسعود تردد في الفاتحة والمعوذتين ولو كان لفصاحته لعرفوا ذلك دون تردد
واجيب بان ذلك للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير وان الاعجاز في كل سورة
ليس مما يظهر لكل احد ابتداء وقال قوم الاعجاز في جملته قال ابن التلمساني ورد بان التحدي
وقع بسورة وقال قوم اعجازه عدم تناقضه في ذاته وتصديق بعضه بعضا ولا شك
ان ذلك دليل على انه منزل من حكيم عليم وانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
الا ان التحدي لم يقع بذلك وانما وقع بسورة ولا يتحقق فيه ذلك وايضا كثير مما يسلم
كلام الحكماء من الاختلاف والتناقض وقال قوم اعجازه اخباره عن المغيبات فيما مضى
وما هو آت قال ابن التلمساني ولا شك ان هذا من اعظم الآيات على صدق نبينا صلى الله
عليه وسلم

عليه وسلم ثم ان التحدي لم يقع بذلك بل بما يشتمل عليه جميع السور وقيل نوع الاعجاز
موافقته لقضايا العقول ورد بانه كان هذا وصفه لان التحدي لم يقع به وقيل نوع
الاعجاز لانه قديم غير مخلوق وذلك باطل لان هذا قول من يقول القديم الحروف وايضا التحدي
ثم هاهنا ان يكون فعلا واذا كان قديما فلا يكون معجزة والاجماع المسلمين انه معجزة وقيل
نوع الاعجاز انه عبارة عن الكلام القديم ورد بانه لا يمتنع ان يعجز عن الكلام القديم بل
غير معجز وقيل نوع الاعجاز لاشتماله على دقائق العلوم ودقائق الحكم والمصالح ورد
بان كلام الحكماء كثيرا ما يشتمل على العلوم والحكم قال سعد الدين يستدل على
بطلان الصرفة بوجوه منها ولك لان فصحاء العرب كانوا يتعجبون من فصاحته
وبلاغته وحسن نظمه ويرقصون اذا سمعوا قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين
لذلك لا لعدم المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة
لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة
وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة مثل القرآن ابلغ في خرق العادة الثالث
قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو
كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر اجتماعهم واستظهار بعضهم ببعض في مقام التحدي انما
يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي
ذلك فان قيل لو كان القصد الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بجميعه في
اعلا الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والجواب ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو
افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلا وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية بالنسبة الى سورة الكافرين **قلت**
هذا اوفى بالغرض وادخل في المقصود بين لنا طالع بيمن [illegible] ما تيسر عليه

منعته ونهاية ميسوره ثم يرعوا جاهي المذاق في الصناعة الراد فاتوا بما يوازيه او يدانيه
اذ دون ما الفناء واهون من الباء. فان قلت ما معنى الاسلوب ان نظم القرآن مخالف للمعتاد
من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويعملون
ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس يا بني آدم يا ايها الذين آمنوا الحاقة ما الحاقة
وعم يتساءلون ونحو ذلك. فان قلت ما وجه البلاغة في قوله تعالى وقيل يا ارض
ابلعي ماءك الآية حتى رفعت العرب رؤوسهم لبلاغتها. قلت ذكر بعضهم ان
فيه احدى وعشرين نكتة وهي ان السموات والارض وهذه الاجرام العظام لما خاطبها الله سبحانه
تم جاء تعالى وجعل ارادته كالامر من العقلاء المميزين وما ذاك الا لمعرفتها بعظم الربوبية
بالانقياد للامر كل الانقياد ومن المعاني انه نودي بالكونها التي استعملتها
ولم الله على هذا النداء الذي يشعر فيه معنى العظمة ويؤذن بالتهاون بالمنادى
ولم يقل يا ارض بالكسر مجتنبا للاضافة اكتفاء بالتنبيه تنبيها للنص ومن ذلك لم يقل
يا ارضا للاختصار مع الاحتراز مما في اتيانها من تكلف التشبيه بمعنى
المنادى المضاف واختير لفظ الارض دون سائر اسمائها لكونه اخف وادور واختير
ابلعي على ابتلعي اختصارا وللمجانسة بينه وبين اقلعي واورد قبل ماءك
بالافراد للدلالة بالجمع على الاستكثار الذي يابى معنى الكبرياء وهذا الوجه في افراد
الارض والسماء ولم يحذف مفعول ابلعي لئلا يفهم ما ليس بمراد من ابتلاع الجبال والتلال
والبحار وغير ذلك نظرا للامر الذي هو معنى الحكمة والكبرياء واذ تبين المراد اتبع النداء
مع اقلعي ولم يقل اقلعي عن ارسال الماء احترازا عن الحشو المستغنى عنه من حيث
الظاهر وهو الوجه في انه لم يقل ابلعي ماءك فبلعت ويا سماء اقلعي فاقلعت واختير
غيض على غيظ للتشبيه لكونه اخف واخصر وفي لفظ وقيل الماء دون ان يقال
من صوب الارض والسماء وكذلك الامر دون ان يقال امر نوح اختصارا ايضا ولم يقل سوى يعني

اخرى

أفرد على نحو قيل وغيض وقضي في البناء للمفعول اختيار البناء الفعل للفاعل مع السفينة
وقوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال مع قصر الاختصار وقيل بعدا للقوم الظالمين
دون ليبعد كلها للتأكيد مع الاختصار وهو نزول بعدا منزلة ليبعدوا بعدا مع
فائدة أخرى وهو استعمال اللام مع بعدا الدال على أن البعد حق لهم ثم إطلاق الظلم ليتناول
كل نوع كظلم أنفسهم وظلمهم لغيرهم بتكذيبهم الرسل جزاء انتظار إلى كل كلمة من
كلماته وباعتبار الجمل بتقديم النداء على الأمر جريا على مقتضى اللازم فيمن كان مأمورا
حقيقة ليتمكن الأمر الوارد عقيبه في نفس المنادى وتقديم أمر الأرض على السماء لابتداء
الطوفان منها ونزولها لذلك في القصة منزلة الأصل ثم قيل وغيض الماء لاتصاله
بقصة الماء ثم أتبعه بما هو المقصود وهو قوله وقضي الأمر أي قضي الموعود من هلاك
الكفرة ونجاة نوح ومن معه في السفينة ثم أتبعه حديث السفينة ثم ختمت القصة
بما ختمت ومن جهة الفصاحة فالفصاحة على ضربين معنوية ولفظية فالمعنوية
فيما ترى من نظم المعاني المطابقة للطبيعة وتناديها ملخصة مبينة لا تعقيد فيها
يعثر الفكر في طلب المراد ولا التواء يشتك الطرف عن المرتاد بل ألفاظها تسابق
معانيها ومعانيها تسابق ألفاظها والفظاظة للفظة كما ترى عربية مستعملة جارية على
قوانين سليمة من التنافر بعيدة من البشاعة عذبة [illegible] كل منها كالماء في السلاسة
والعسل في الحلاوة وكالنسيم في الرقة والله أعلم فتبارك الله أحسن الخالقين
من هذا ونحوه [illegible] انتهى قال ابن عرفة وقول الشاطبي
• من الابتداء في تعبير كل بيته • وجانبوا ونوع مخلصة البيت •
وقيل إنه فرق بين تخليص ما لا ابتداء والبراعة ما لا ينطق [illegible] الأول كتخليص
البشر خلق [illegible] والثاني كقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام فإنه العزيز
والعجز [illegible] الاحتجاج [illegible] الثاني بالعكس [illegible]

وقوله [illegible] البيت [illegible] الله [illegible] [illegible] العلم [illegible]

معجز في نفسه عن المعارضة انما هو لعدم الا بطال الاحتجاج لا العصيان به ولهم في ذلك

البيت بقوله • ما يلزم المرء ما يبغي بسعيه • لا ما ابتغاه وسمّاه هو انكسارا •

ما استقلّ رد، فصل ابن التلمساني وازدرد اهل الزيغ والضلال على ما ذكرنا، سؤال

لهم ان احرجتم ما تعنون بقولكم ان القرآن معجز أتعنون به المقروّ المكتوب وهو قديم

عندكم والقديم لا يكون معجزا او تعنون به القراءة وهي عندكم فعل القارئ وكسبه فلا

يكون معجزا ايضا فان المعجز لا بد ان يكون فعلا لله تعالى لا يقال ان الرب تعالى يخلقه من

غير كسب للنبي لانا نقول لم يخلقه في لسان النبي ومن المعلوم ان الحروف

المقلوبة بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجز لا يكون مقدورا لغير الله تعالى او

يخلقه في محل اخر غير لسان النبي من لوح او قلب ملك او شجر والمعجز اذا بدا من ذلك

المخلوق لا ما انطق به النبي فما هو معجز لم نسمعه وما سمعنا فليس بمعجز، السؤال

الثاني انكم زعمتم ان وجه الاعجاز فصاحته وجزالته ونظمه ثم اختلفتم على ما نقلتم

فعندكم انه النظم فقط فقد انكرتم كون الفصاحة والجزالة فيه معجزا ومن قال الفصا

حة والبلاغة فقد انكر كون النظم معجزا ومن قال الصرف فقد انكر كون الوجهين

المذكورين معجزين ومن قال الغيب الصرف فقد انكر الصرف وجه المعجزة ان يكون كلاهما

لكل احد ما يستبين به فبه ذلك البيّنة أجاب عن الاول فقال نقول قولكم

ان عنيتم المقروّ والمكتوب فهو عندكم قديم والقديم لا يكون معجزا قلنا اذا امر كذلك

وقولكم ان عنيتم بالقرآن القراءة فهي عندكم فعل القارئ وكسبه فلا يكون معجزة

قلنا لا نسلم لا مانع ان يخلق الله تعالى تلك الحروف المنظومة في لسان النبي من غير

ان يكون له قدرة عليه ويظهر الاعجاز في نظمه المخصوص وما المانع ان يخلق الله

تعالى في نفس النبي كلاما مفهوما يترجم عنه بلسانه ويكون يجري به لسانه مقدورا

له لكن المعجز ما اشتمل عليه جنانه وما المانع ان يخلق الله ذلك في قلب الملك وفي

لسانه

لسانه فيبلغه الى قلب النبي وحيا ويعبر عنه النبي بلسانه وما المانع ان يخلق
الله خلق هذه الكلمات والعبارات المنطوقة في اللوح المحفوظ وينزل به جبريل
فيقرؤه على النبي صلى الله عليه وسلم ويسمعه منه كما نسمعه نحن من النبي صلى الله عليه
وسلم فيكون المعجز هو الكلام المنطوق وجبريل مظهر للنبي صلى الله عليه وسلم والنبي
مظهر لنا واظهار النبي لنا دليل صدقه وان كان موجدا قبل ذلك كخلق الله الناقة
المعجزة واظهارها عند دعوى صالح النبوءة فكانت اية دالة على نبوته وهذا اقرب
الوجوه وابعد من التشبيه وهي دقيقة وهي اناله ارباب الشرع السلفي فيجب تحقق
من انفسنا قدرة على التلفظ به وما نحس من انفسنا قدرة على نظم مثل ذلك
فيكون المحفوظ من حيث انا سمعناه وحفظناه مقدورا لنا والنظم الذي به غير مقدور
لنا انتهى وقال ابن عرفة في تفسيره كيفية تلقي القران عند اهل الحق قلت انظار
بعز الى حكاما ذكره البيضاوي عفا الله عنا وعنه قلت قال ابن عرفة وفي مسئلة
العلل في الارشاد معنى انزال القران ادراك جبريل كلام الله تعالى وهو فوق سبع سماوات
ثم نزوله للارض وافهامه للرسول عليه السلام انتهى واجاب الامين
عن قولهم ما علم النبي بان الذي القي اليه الوحي ملكا او جني يعلمه ذلك بانه معجزة او علم ضروري
يخلقه الله له انتهى وتقدم الجواب عن هذا من كلام الحرمي ورايت لابي العباس
احمد زروق فيما علق على البخاري ان الشيخ ابا مدين ذكر قولين في كيفية العزو الى
احدهما انه انزل القران على قلبه اولا وكان يمنع من النطق به الى ان نزل به في الوا
قع ودليله قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به اذ كان يحرك به لسانه جملة بلا
فسوغ عمله به وهذا نحو بعض ما تقدم ثم اجاب الشيخ شرف الدين عن السؤال
الثاني فقال من المعلوم ان نظم القران باين كلام العرب في محاوراتهم ومراسلاتهم
وخطبهم واشعارهم بفصاحته وجزالته ونكاته فيستحيل ان يكون معارضته او ما واخا

لعله وسد باب من التشبيه
على دقيقة وهي الخ

وربما كانوا يعارضونه بما عندهم من الكلام والقرآن معجز من حيث البلاغة التي هي عبارة
عن مجموع الأمور الثلاثة المذكورة والعرب قد أحسّت أن القرآن خارج عن جنس كلا
مهم ومن له أدنى معرفة بالعربية والنظم يعرف إعجازه لأن البلغاء يعرفون إعجازه
على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان أقوى كانت معرفته بذلك أتمّ ولا اختلاف في
وجوه الإعجاز مع تحقق الحجة فيه لأنه من وجه الإعجاز ولو اجتمع عند العالم بوجوه علمه
بوجوه الحكم والمعاني التي يعرف فيه لكانت معرفته بذلك أتم ولو انضم إلى ذلك العلم
بوجوه السياسة العامة والعادات الخاصة والأمر بمكارم الأخلاق والنهي عن
ذميم الأفعال والحث على معالي الشيم لكانت معرفته به أتم وفوق ذلك درجات القرا
متبحرين في العلم والله أعلم فإن قال قائل فبيّن لنا وجه البلاغة في القرآن وما
وجه خروج نظمه من جميع ضروب الكلام قلت أما وجه البلاغة فلا خفاء بها وأما البلا
غة فهي التعبير عن معنى حسن بلفظ حسن ثم بعد شيء رابع ينبئ عن المقصود ويغني من بعد هذا
هو الكلام الجزل والمنهى الفصل ثم البلاغة تتفاوت أقسامها فمنها جوامع الكلم
الدالة على المعاني الكثيرة بالألفاظ الوجيزة وهذا القدر لا يخفى في القرآن كثرة
ومنها الإنباء عن قصص الأولين ودوال الشيء الكثير في سطر أو آية كقوله عز وجل
فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من
خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا فإذا نظرت إذا نظرت هذه الآية مع لطيف نظمها
من الإنباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الظهير وسا
دافع والمانع وقد وجدنا باستعلائها على القلوب عن كلام كل مربوب ومنها ما دلّ
عليه قوله تعالى في قصة أمر السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة واستقرار رحلها
وتوجه أمر التسخير على الأرض والسماء بقوله عز وجل وقال اركبوا فيها بسم الله
إلى قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين ومنها ذكر القصص من غير انفكاك عن الكلام

الجزيل

الجن بل ومعظم البلغا يجعلوا كلامهم مالم يلابسوا احكام الاحوال جاذاحا ولولا ذلك
لانحط كلامهم ونزل عن درجة البلاغة والقرآن مشتملة على القصة الواحدة بالفا
لفاظ المختلفة وكل حكاية تشتمل على نوع من الغرابة من استعمال تارة والمجاز اخرى
ومما يعرف من بلاغته ضرب الامثال وحذف الاجوبة لقوة استشعار الكلام بها كقوله
عز وجل ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى وامثالها
كثيرة ومن اركان البلاغة حسن مطالع الكلام ومقاطعه واوايله وبواطنه والاتيو
ذلك في الكتاب العزيز على من شرائطها من علم البديع وقد صنف اهل البلاغة في ذلك
كتبا مطولة تشفي الغليل لمن اراد التحصيل فثبت بهذا اشتماله على غير ذلك
من وجوه الاعجاز وهو الاتيان من قصص الاولين على حسب ما في كتب الانجيل وغير
المنزلة ولم يكن عليه الصلاة والسلام ممن عاني تعلمها ولا مارس تلقي الكتب وانما نشا
بين ظهور العرب ولم يعهد له خرجات يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك ادل دليل على
صدقه وقد اشار الله تعالى الى ذلك في كتابه حيث قال وما كنت تتلوا من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ويلحق بهذا الوجه ما تطابقت عليه الكتب
من توحيد الله تعالى في الكتاب العزيز ومن ذكر صفات كماله وجلاله وتنزيهه عن النقا
يص ومما اشتمل عليه القرآن انباؤه عن غيوب تتعلق بالاستقبال كقوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا وقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله امنين وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون في بضع سنين وقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها وقوله وعد
الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات الاية وقوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد
قيل المكاتب للمنا بغير ودعاهم ابو بكر رضي الله عنه الى قتال بني حنيفة وقيل دعاهم عمر

رضي الله عنه الى قتال فارس ومن اعجازه بقاؤه محفوظا دون سائر الكتب من غير تحريف
ولا تبديل كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومن اعجازه تيسيره للذكر
كما قال تعالى ولقد يسرنا القران للذكر ومن اعجازه استعلاؤه على النفوس وقوله تعالى
سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ليظهره على الدين كله
ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد واما المسئلة الثالثة وهي قدر المعجز
فمذهب بعض المعتزلة الى ان المعجز جملته لقوله تعالى فلياتوا بحديث مثله وهذا ضعيف
لقوله تعالى فاتوا بسورة مثله وقال بعض الاصحاب لا بد من سورة كالبقرة او يونس او هود
لان هذه السور هي المشتملة على التعجيز وهو ضعيف لاطلاق سورة
وتنكيرها وورودها في السورة لا يشعر بالتعريف بنفس السورة ولا بطولها وقال
الجمهور من اصحابنا يقع الاعجاز باقل سورة كالعصر والكوثر قال الامام والذي ارتضاه القاضي في
كتاب التقريب وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام يتبين
فيه تفاضل قوى البلاغة وهو لا يتبين الا فيما كان من السور بقدر الطول
وهذا لا ينضبط في وقت وكلا وانما يعارضه مثله الى المتعارف بين اهل الخبرة والدراية
بالبلاغة والنظم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات سوى تف
القران كانشقاق القمر وتسبيح الحصا وانطاق العجماء ونبع الماء من بين الاصابع وكالنور
الذي ينتقل من آبائه وكونه ولد مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه
والاخرى على سوأته وخاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عن القصير ودنانته
عن الوسيط ورؤيته من خلفه كما يرى من قدام وكاستجماعه الغاية القصوى من
الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمثابرة على مطلب الرسالة والمواظبة
على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتجبير المصلحة

الزينة

الدينية والدنيوية واستجابة الدعوة كدعائه لابن عباس بقوله اللهم فقهه في
الدين فصار امام المفسرين ودعائه على عتبة ابن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا
من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها
عليهم سنين كسني يوسف ففتح الله عليهم القحط سنين ودعائه على من لحقه من الكفار
حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه وكثرة الاولاد لانس والبركة
وزيادته وسقوط شرفة قصور الاكاسرة والكلال الحجر بعطيه وانقلاع الشجر وتعليم
الحجر ونبوع الماء الى ان روي الجنود ودوابهم من تراب بعده وشبع الخلق الكثير من
طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق
من اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودر الضرع من الشاة
اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح بيده المباركة عليها وخطاب الذئب وشهد ابن اوس
بقوله اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وكقوله لعلي انك
تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة
الباغية وقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا اي يعضون عليه بالانياب وكانت ايام الخلفاء هذا القدر وقوله زويت لي
الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وكاخباره بهلاك
كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الاتراك وقوله عليه
الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه الصلاة والسلام للعباس
لما اسر يوم بدر افد نفسك وابن اخيك عقيل ابن ابي طالب وعجز العباس بنفسه عن
الفداء اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد
الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله
واسلم هو وعقيل وكاخباره صلى الله عليه وسلم عن موت النجاشي وخروجه بهم الى المصلى وكبر

بهم اربع تكبيرات فلم يأت بعد بل اخبار انه مات في ذلك اليوم وكذا اخباره صلى الله عليه
وسلم بما يحدث في اخر الزمان ناس من امتي يقال لهم يسمون البصرة عند نهر يقال له دجلة
يكون عليه جسر ويكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق
فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون
ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك المدينة
هي بغداد وقد اغار بنو قنطوراء وهم الترك على اهل بغداد في تلك المقابلة ثلاثا كما ذكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا اخباره صلى الله عليه وسلم عن نار بصرى وهي مدينة
بالشام حماها الله عن الآفات فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى
تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا
خرجت في ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت فضاءاتها حتى رئيت
من بصرى هذا ونحوه من الامور اخباره عن الامور الغيبية المستقبلة والماضية تقدمت
الاشارة اليه ومن معجزاته انه لما تقدم من حنين الجذع واتى المنبر وصاح حتى كاد ان ينشق
فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذه وضمه اليه فجعل يئن انين الصبي حتى
سكت حتى استقرت ومما تقدم من شكاية الشوق من كثرة العمل وقلة العلف
قال يعلى بن مرة الثقفي رايت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة اشياء
بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه
فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال بعنيه
فقال نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه فخرج البعير صوت
وجاء البعير معترضا عنقه **قال التفتازاني** بعد ذكر جملة من هذه الاشياء فيتبين

[illegible]

عن الكرامات

من الكرامات بدعوى النبوة وبطهارة النفس دخل ما كان وترك المراجعة للأحوال
الكواكب والنظر فيها لأنها تنبي عن الكهانة والسحر والنجوم وأمثال ذلك انتهى
قال ابن التلمساني وما يستشهد به لهذه الأمور وإن كانت آحادا وهي كثيرة
وقد جمع البيهقي منه خمسة مجلدات على ما قال القاضي وغيره من ثلاثة أوجه أولها
أن مجموع هذه الفضائل وإن اختلفت فهي متفقة على قدر مشترك وهو خرق العادة كشجاعة
علي وجود حاتم فإن الوقائع آحاد ولكن تفيد في الجملة القطع الثاني أن العادة تحيل
كذب جملتها فلا بد من صدق بعضها الثالث أن كل واحد من رواة هذه الوقائع
يزعم أنه شاهد هذه الوقائع مع غيره ولم يكذبوه فكذلك ذلك على المقتضى بعبد
والعادة تجعل السكوت في مثل ذلك كالإقرار ويلحق بهذا النوع من آياته عجب
الغيب خبر عن استراق السمع وغضبه من الناس وجملة البشارات كالهواتف
التي هتفت به قبل بعثته وإخبار الأحبار قبل مبعثه وكاستنارة البيت عند
خروجه من بطن أمه وعظم النور حتى أن أمه رأت قصور بصرى من أرض الشام وسمعت
أصواتا عجيبة ودنت منها نجوم السماء حتى أنها لتكاد تمسها ثم سمعوا هاتفا على
جبل الحجون يقول: فما ولدت أنثى من الناس أنجبت • ولا ولدت أنثى من الناس واحده •

• كما ولدت زهرية ذات مفخر • مجنبة لوم القبائل ماجده •

وهتف آخر على أبي قبيس:

• يا ساكني البطحاء لا تغلطوا • وميزوا الأمر بعقل مضي •
• إن بني زهرة من سركم • في غابر الدهر وعند البدي •
• واحدة منكم فهاتوا لنا • فيما مضى للناس أو من بقي •
• واحدة من غيركم مثلها • جنينها مثل النبي التقي •

وكخبر بحيرا الراهب مع ركب قريش وإعلامه في بعض أسفار البرية وقرب المحرس

معجزة القرآن انهم قالوا فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد
فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتر
كيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها انهم قالوا ان فيه لحنا من جهة الاعراب
مثل ان هذان لساحران ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى ولكن الرا
سخون في العلم منهم والمومنون الى والمقيمين الصلاة ورد بان ذلك صواب على ما يليق بعلم
العربية اما ان هذان فهي لغة في المثنى بالالف على كل حال في الرفع والنصب والجر وهي
كقولهم ضربته على يداه وقال الشاعر واطرق اطراق الشجاع ولو راى
مساغا لناباه الشجاع لصمما وقال قد بلغا في المجد غايتاها
وهذا اجود الوجوه وثم وجوه اخر واما قوله والصابئون بعد قوله ان الذين
احدهما على انه من التقديم والتاخير اي ان الذين امنوا والذين هادوا من امن بالله واليوم
الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك والثاني وقيل الثاني
ان الخبر من الاول اي والصابئون مبتدا ومن امن الى اخره خبر عنه وان الذين امنوا
حذف خبره لدلالة هذا اي من امن وعمل صالحا الخ واما قوله والمقيمين الصلاة فقيل هو
معطوف على ما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة والمراد بهم الانبياء
وقيل هو منصوب على المدح اي امدح المقيمين الصلاة ويكون اعتراضا بين المعطوف والمعطوف
عليه ومنها انهم قالوا فيه ما يكذبه حيث اخبر انه لا يستطيع الانس والجن
الاتيان بمثل سورة واقل سورة ثلاث ايات ثم حكى عن موسى عم اتيانه بما زادت
افصح منه مقدار احدى عشرة اية وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله
انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بين النظم بعينه على ان المقدار غير البلوغ
في التحدي سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابها يتمسك
به اهل الغواية كالمجسمة نحو على العرش استوى ورد بانه ليبتلي المومنين بالنظر

والاجتهاد

ولا اجتهاد في طلب المراد او لعوائد تقتضي بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها
ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما
تكذبان وويل يومئذ للمكذبين ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه
علماء البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا وانت تجد فيه الاختلاف المسموع من اصحاب القراءات المبني على اثني عشر
العلماء ورد بان الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب الفصاحة والبلاغة بحيث
يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال ان ذلك من التحقق فاسد من اصله لانه
استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم فانا نقول لا بل هو مبني على ان كل
كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه
بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو على ما هو المختار لا يستدل
بمثل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على
نفي الملزوم اي لما لم يوجد فيه الاختلاف علم انه لم يكن من عند غير الله ومنها ان فيه
التناقض كقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله ولا طعام الا من
غسلين لا ياكله الا الخاطئون ورد بمنع شرائط التناقض فلعل ما قيل في الجمع بين
الايتين اولا هو ان المراد بنفي السؤال الذي هو سؤال الاستعلام لانه تعالى عالم
الغيوب وثبوت السؤال على معنى التوبيخ واما ما قيل في الجمع بين الايتين الاخرين
فان الغسلين صديد اهل النار وما يخرج من جراحاتهم والضريع نبت [illegible]
لشوكه او نتنه ان الغسلين طعام لقوم لا ياكلون غيره والضريع طعام
لقوم اخرين لا ياكلون غيره واما منعا ان الضريع والغسلين شيء واحد او الغسلين
نوع من الضريع فلا اشكال حينئذ ومنها ان قالوا لعنهم الله ان فيه

الكرام كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بأن
الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا وردّ بأن المراد خلق أبينا آدم عليه السلام
وتصويره ولما كان أصلنا الذي أنشأنا الله منه جعل سبحانه خلقه وتصويره كأنه خلق
لنا وتصوير لنا لعظم فيه أنه نعمه علينا إذ شرفنا بإسجاد الملائكة الكرام لأبينا وتنشر
فيه ذرية تنتمي إليه لولده وقيل المراد بالخلق والتصوير السابقين على الامر بالسجود
خلق ذرية آدم وتصويرهم إذ كانوا أجنة لم يخرجوا من أبيهم آدم كالذر إذ قد ثبت أنه بعد
إخراجهم من أبيهم وتصويرهم حينئذ أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام فظاهر
الآية يعني كلامه هنا ومنها أن قالوا إن فيه الشعر من كل نوع وقد قال وما
علّمناه الشعر وما ينبغي له ثم الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد
واصنع الفلك بأعيننا ومن البسيط ليقضي الله أمرا كان مفعولا ومن الوافر
ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين ومن الكامل والله يهدي من
يشاء إلى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية
عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات
ومن السريع قال فما خطبكم أيها المرسلون ومن المنسرح إنا خلقنا الانسان من نطفة
ومن الخفيف أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد
يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث المطوعين من المومنين
في الصدقات ومن المتقارب وأملي لهم إن كيدي متين **وردّ** بأن القطع على هذه
الآيات وأمثالها بأنها ليست من الشعر بل لا بد من القصد إلى وزن الشعر وعند البعض لا بد من التقفية
على أن في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع **قلت**
وذكر أمثلة كثيرة في الشامل أيضا من هذا القبيل قوله تعالى ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه
وقد ضمنه بعض الشعراء فقال يا كل يوم بنفسه • ويغتر مثل أمسه •

من تزكى

من تزكى فإنما يتزكى لنفسه، وعدوا من ذلك قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما
كنا له مقرنين وقد ضمنه بعض الشعراء فقال، ثم قلت إذ صرت على ظهره • كقول قوم
رحلوا ظاعنين • سبحان الذي سخر لنا • هذا وما كنا له مقرنين • قالوا ومنه قوله تعالى
ومن يتق الله يجعل له مخرجا، ويرزقه من حيث لا يحتسب، وهذا متزن لا شك فيه
قالوا ومن ذلك والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقوله تعالى والنازعات غرقا مع ما
بعد التي تليه وعدوا من ذلك بإدخال تغيير أو اختلاس حركة قوله عز وجل أرأيت الذي
يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم وقد ضمنه أبو نواس وما تزن إلا بتغيير
وحذف جاءت قال • وقرى معلنا يصفع قلبي • والهوى يصدع الفؤاد السقيما •
• أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيما • قالوا ولو تتبع متتبع
لوجد كثيرا من ذلك وهذا يعترضه أدخلنا أن آيات القرآن خارجة عن الشعر قالوا وسبيل
هذا أن ما من سبيل من يريد زج عنه لكيال الراسيات ورسوخ الأطواد الشامخات وما بأنه
من ذلك إلا الوجه البطلان ومن وزن الشعر وعرفه وأهله يعرفون ذلك وأعاريضه
لم يعدوا شيئا منه فلما هو من أبواب الشعر والذي يحقق ذلك أن كل ما تمسكوا به مما لا يبين
إلا مع تقدير حذف وإشباع أو زيادة أو نقصان والكلام البليغ الكثير المتين إذا
استمر بعض يتخلله كلمات وما يتفق بالوزن وربما وما يصح ذلك على شرور
وشذوذ في صدور من أهله وثبوت نسقه بلا يعد صاحب الكلام شاعرا وإنه الشعر
لا ينبغي منه وما ينبغي تشتت أشطار بعده والذي يحقق ذلك أن من نثر منه
لا يسمى شعرا بوجه شاعر والذي يتلفظ كلمات من سرد كلامه وقد يبعضها انتهى
على وزن بعضها اختلاسا وإن ما يتمكن منه من الكلمات التي لا يعد ذلك شعرا
ولا يعد شاعرا البتة كيف وقد يقع ذلك كثيرا لو وجد أهل الفلاحة أغلبها
وأرضي لي صعابا أو دا السفينة الكورنا ياغلام بها وأمثاله متزن ولا يعد منه

ومن ذلك قوله تعالى ويعذر ... ولقد أنذرهم بطشتنا فتماروا بالنذر ... حرف لا ريب فيه ... ح

ابواب الشغب وزوال ما قالوه ويبطل ما عولوا عليه وقد تقدم حديث ابو بكر بن العربي انه
ما اعترضه على اصحاب المحجة وشغب الشغب آ فلم نرد منه قالـــ رحمه الله فان قال قائل
بل قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو
كان بعضهم لبعض ظهيرا يقتضي ظاهر الاية تخصيص التحدي باجتماع الانس والجن واتخاذ
بعضهم بعضا ظهيرا فينبغي ان لا يتحقق التعجيز ولم يتحقق التعجيز الا عند اجتماع الثقلين
وتمالئهم في محاولة المعارضة قلنـــا هذا الذي قاله بين على غفلة صاحبه عن حقائق
الخواطر وذلك ان المقصود من الاية تعجيز الخلائق لو استفرغوا كنه مجهودهم ولم ياتوا
في روم المعارضة مجتمعين ولم يقادروا واجبه فحصل ما اذا كان العجز يتحقق عند تقدير ذلك
فلان يتحقق عند البعض كما بعد نقض المعارضة اولى هذا الذي عليه محققو الخطاب
وهو من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فالعجز مع ذلك يعلم من مسالك فحوى اللسان
وهو كقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فالتنصيص على نفي التافيف والنهي يحوي الزجر
عما فوقه من التعنيف حتى قال اهل التحصيل من اهل الاصول هذا من التنبيه الذي لا يقبل
التاويل وبهذا يعلم كيفية الشبهة ثم نقول للسائل قد صح ان كتاب الله من غير
تفسير بالتعجيز ثم لو تتبعنا مقصد السائل وقلنا الاية تدل على قصور التعجيز في حق
الحالة المخصوصة وليس فيها نفي التحدي في غيرها قال رحمه الله لو قال قائل لو دخل
داخل بعض الجزائر ودرج في البلاد حتى انتهى الى قطر لم يبلغه امر القرآن وكان يحاور
فيه كواكب من اهل البلاغة فلو ادعى من هذا وصفه النبوة ثم جاءهم باية القرآن
فلا يخلو الحال في ذلك اما ان يقدر اهل تلك الناحية على المعارضة فيبطل بذلك اعجاز
القرآن واما ان يعجزوا فيفضي الى الالتباس وتقرير تصديق الكذابين قلنــا هذا
قال المحصلون لا يتقرر ذلك وان كان في تقديره تصور فلا بد من احد امرين اما ان يصرفه الله
تعالى عن القرآن اذا حاول التلبيس ويمحوه من قلبه او يعقل لسانه واما ان يقيض الله في

تلك

تلك الناحية رجلا ممن يحفظ القرآن إذا يسمعهم حتى يفهموه ويبتدروا إلى تلاوة
القرآن ويبتدوا تكذيبه وما ينتسب إليه من توحيد وقد قال القاضي رضي الله عنه
لو جمع بعض أهل الجدل حججا لمناظر إلى بعض الأقطار الشاسعة داعي النبوة وأخذ
حججه ذلك الجدلي الخبير ابنه ويثبته ونزله منزلة عصى موسى عليه السلام في قاصية
ما أبطأ ذلك إلى ما أشير لولا تيسير أمر التوجه فـــال الإمام اعلموا أسعدكم الله أنا
لو نقلنا كلما جاء في معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحتجنا إلى الإملاء كتب وأسفار
وما كنا نرى من يجيء أنه صلى الله عليه وسلم كرما من كل باب ومن أراد ما أهمه بجمعها أو
بعضها فليعتن بكتب مشهورة مرسومة في جمع معجزاته عليه الصلاة والسلام فمن
ذلك ما روى أبو سعيد قال كان راع يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب إلى شاة فانتزعها
واختطفها فحال الراعي بينه وبينها فاستنقذها فعقى الذئب على ذنبه وقال للراعي
ما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي فقال الراعي العجب من ذئب مقع
يكلمني كلام الإنس فقال له الذئب ألا أخبرك بأعجب من ذلك هذا رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين الحرتين يحدث الناس بأنباء ما قد سبق فأتى الراعي الشاة وأتى بها إلى
المدينة وزواها زاوية من زواياها ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم وأخبره الخبر
فخرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس وقال للراعي قم فحدثهم فقال عليه الصلاة
والسلام صدق الراعي إن من أشراط الساعة كلام السباع ولا تقوم الساعة حتى يكلم
الرجل شراك نعله وعذبة سوطه ومن هذا الباب ما رواه الزهري عن سالم بن عبد الله
عن عبد الله بن عمر قال كنا جلوسا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلع علينا أعرابي
يدور بآن على ناقة حمراء فأناخ بباب المسجد ودخل فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم
قعد فلما قضى نحبه قالوا يا رسول الله إن الناقة التي تحت الأعرابي سرقة فقال
عليه الصلاة والسلام أثم بينة قال نعم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم

فاعلي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة بفعله القطع وان لم تقم فرده الي فاطرق
الاعرابي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا اعرابي قم لامر الله ورشادا لمحمد فقالت
الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالحق يا رسول الله ما سرقني ولا ملكني احد سواه فقال
له النبي صلى الله عليه وسلم يا اخي انطقها بعذرك ما الذي قلت فقال قلت اللهم انك لست
برب استحدثناك ولا معك اله اعانك على خلقنا وشاركك في ربوبيتك انت ربنا
اسالك ان تصلي على محمد وان تبرئني ببراءتي الحديث ومما ورد من هذا الباب ما رواه
ابو عبد الرحمن السلمي انه لما فتح الله خيبر على نبيه عليه الصلاة والسلام اصابه
من سهمه اربعة ازواج من نعال واربعة ازواج من خفاف وعشرة اواق من ذهب وفضة
وحمارا اسود فكلم النبي صلى الله عليه وسلم الحمار وقال له ما اسمك فقال له الحمار
يزيد بن شهاب اخرج الله عز وجل من جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم الا نبي لم يبق من
نسل جدي احد غيري ولا من الانبياء غيرك فكنت اتوقعك وكان يركبني قبلك يهودي
وكنت اعثر به عمدا وكان يجيع بطني ويضرب ظهري فقال له عليه الصلاة والسلام
قد سميتك يعفورا فقال لبيك يا رسول الله فكان النبي صلى الله عليه وسلم يركبه
فاذا نزل عنه الى باب الرجل فياتي الباب فيقرعه براسه فاذا خرج اليه صاحب الدار
اوما اليه ان اجب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم
جاء الى بير كانت لابي الهيثم ابن التيهان فتردى فيه فجزع عليه اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم ومما ورد في ذلك ما روته ام سلمة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى
الله عليه وسلم يمشي في الصحراء فاذا مناد ينادي يا رسول الله مرتين فالتفت فلم ير احدا ثم
ناداه فالتفت فاذا هو بظبية موثقة فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك
قالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع
قال وتفعلين ذلك قالت ان لم افعل عذبني الله عذاب العشار قال فاطلقها فذهبت

فارضعت

فارجعت خشيتها ثم رجعت فاوقفها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتبعه الاعرابي وكان
نائيا فقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تنطلق حتى تأتي فلانا فتحدث بعلمك وتقول اشهد
ان لا اله الا الله وانك رسول الله ومن ذلك ازدياد الطعام والآيات كثيرة فمن ذلك ما رواه
البناني قال سمعت انس بن مالك يقول خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما الى قباء فاتي صلى الله
عليه وسلم بقدح رحراح فيه ماء قليل فادخل النبي صلى الله عليه وسلم يده فيه فضاق عنه فادخل
اصابعه الاربع ولم يستطع ان يدخل ابهامه وقال للقوم هلموا الى الشراب قال انس رأيت الماء
ينبع من بين اصابعه فلم يزل القوم يردون حتى رووا وروي من طرق اخرى وفيه زيادة
وهي ان انسا سئل عن عدد القوم فقال كانوا بين السبعين والثمانين ومما روي في
ازدياد الطعام ما روته عائشة رضي الله عنها ان سائلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال صلى الله عليه وسلم لعائشة اعطيه شيئا قالت فاتيته بلقمة فوضع النبي صلى الله
عليه وسلم يده عليها وقال للسائل كل فاكل حتى شبع وبقيت اللقمة كما هي ومن
ذلك حديث انس بن مالك اتى ابو طلحة الى ام سليم فقال لها اني مررت على النبي صلى
الله عليه وسلم وهو يقرئ اصحاب الصفة سورة النساء وقد ربط على بطنه حجرا من
الجوع فقالت كان عندي شيء من الشعير فطحنته وخبزته بشيء من الحطب فاخرجت منه
اقراصا فقال ابو طلحة فقلت لها اعندك ادم فقالت كان عندي زق فيه سمن فلا ادري ابقي
فيه شيء ام لا فاتيت به فعصرته فقال ابو طلحة انه ليس الخبز ابلغ من عصرها وقد عصرته
جميعا فخرج منه مثل القبة من السمن فقالت ام سليم ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فادعه ومن شئت معه احدا لا تعجلنا فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال (فقال) وانه
قال ابو طلحة ارسلت امنا فقلت نعم فقال للقوم انطلقوا فانطلقوا وهم ثمانون رجلا
قال ابو طلحة فلما دنونا من المنزل سبقت رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبرتها بما جرى فقالت
فضحتني ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقربنا اليه الاقراص فقال هل من ادام قالت

يا رسول الله عندي زاد ونحن عشرة أنا وأبو طلحة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هلمه
فأتيته بالثلاثة أقراص من شعير أو أكثر فأتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده فعصره
فخرج منه مثل التمر ومسح به الأقراص ودعا فيها بالبركة ثم قال أدخل عشرة فدخل عليه عشرة
فأكلوا حتى شبعوا وخرجوا وما زالوا يدخلون عشرة عشرة حتى شبعوا ثم جلس رسول
الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا معه فأكلنا منه حتى فضل وروي هذه القصة أيضا
أنها كانت دائما ومن معجزاته عليه السلام تعرفه من أخباره بالغيوب وذكر ابن سلام هنا منها ما روي عن علي
رضي الله عنه قال قاتل عمار بن ياسر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الجن والإنس
فقيل كيف قاتل الجن قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقال لعمار انطلق
فاستق لنا ماء فانطلق فعرض له شيطان على صورة عبد أسود فحال بينه وبين الماء فصرعه
عمار فقال الشيطان دعني أخل بينك وبين الماء ففعل عمار ثم أبى له الشيطان مرة أخرى
فصرعه عمار ثانيا وثالثا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر أصحابه في مغيبه بالخبر
له فلما أقبل تلقينا عمار وقلنا ظفرت يا أبا اليقظان وقد قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كذا وكذا فقال عمار أما والله لو علمت أنه شيطان لقتلته وعن زيد بن أرقم قال
بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انطلق حتى تأتي أبا بكر فإنك تجده في داره جالسا
محتبيا فقل إن النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة ثم
انطلق حتى تأتي الثنية فتأتي عمر راكبا على حمار تلوح صلعته فقل إن النبي صلى الله
عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول لك أبشر بالجنة وانطلق حتى تأتي عثمان في
السوق يبيع ويبتاع فقل إن النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول أبشر
بالجنة بعد بلاء شديد فأتيتهم فوجدتهم كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر ابن سلام من ذلك إخباره بأن زينب أول أزواجه لحوقا به فكان كما قال وروى
ثابت البناني عن أنس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ

فجا

كما وحصى فسبحت في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صيرهن في يد أبي بكر فسبحن ثم في يد
عمر ثم في يد عثمان فسبحن ثم صيرهن في أيدينا فما سبحن وعن جعفر بن محمد عن أبيه
قال مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب
فأكل النبي صلى الله عليه وسلم فسبح الرمان والعنب وروي أنه قال للعباس يا أبا الفضل
الزم منزلك غدا أنت وبنوك فإن لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض واشتمل عليهم صلى الله عليه وسلم بملاءة فقال هذا عمي وصنو
أبي وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فأمنت أسكفة الباب وحوائط
البيت وقالت آمين آمين وعن ابن عمر أن أعرابيا أقبل إلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم في سفر فلما دنا منه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أين تريد قال إلى أهلي قال
هل لك في خير قال ما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده
ورسوله قال هل من شاهد على ما تقول قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهي على شاطئ الوادي فأقبلت تخد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت
له بالنبوة ثم رجعت إلى منبتها وان لا امر ابي وعن سماك عن ابن عباس قال جاء أعرابي
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال بم أعرف أنك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أرأيت إن
دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله قال نعم قال فدعا العذق فجعل
العذق ينزل من النخلة حتى سقط في الأرض وجعل ينقز حتى أتى النبي صلى الله عليه وسلم ثم
قال له ارجع فرجع حتى عاد إلى مكانه فقال الأعرابي أشهد أنك رسول الله قال
رسالة ابن أبي زيد فيما سأله الى الوداع حجه الله ونابه على بعض صحابه رسالة سعادة بان
قال فإن قلت ما قولكم في انشقاق القمر هل هو ثابت تقطعون به قلنا أما هو مقطوع
به إذ قد اشتمل على رسالتنا فمنه ما اطلع مقطوع وأجمع المخالف والموافق على أن قوله تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر ليس من الآيات المؤولة إذ ظاهرها بغير ... رايه

هنا وجد بخط الناسخ بالبياض بالصحة
في هكذا وجد بالأصل ولعله ... هذا الكتاب
والذي رأيته في غير ...
أن المراد ...

ومعناها على قطع. فان قال قائل بل رجوعهم في معظم الابواب الى العادات وقضايا هاهنا
شتى ان مثل هذه الايات العظيمة لا تنقل احادا بل تتواتر النقل بها بل لا انشقاق لم ينقل
متواترا. **قلنا** هذا انما يبني في الاصول وذلك ان السبب فيه ان هذه الاية ليلية ولم
تقع على محفل عظيم وما من الناس يستبعد تواطؤهم في العادة على الكتمان ولا استمرار وان
يشيع النقل فيها هذا سبيله اذا وقع على ملا من الناس وقال قبل هذا الاخبار على قسمين
قسم لم يختص به اهل الاعتناء بالاخبار وذلك كالاخبار عن غزوات رسول الله صلى الله عليه
وسلم ووقعة الجمل وصفين وهي متواترة معلومة ضرورة دون عرضها على كثير من الناس ونفس
لا يعلمونها وكذلك سبيل ايات القران بالنسبة الى الحفظة وهم لا يبرون على عدد التوا
تر فانما يعنون بالنقل طاغر اعن كابر وخلفا عن سلف انتهى بهذا جواب القاضي بقول ثبت
النقل المتواتر في احاد ايات ومن الناس من يقل علمه لا يذ بل يستبعد انها من
القران باجماع بان هذا بالنسبة الى المعتنين بذلك وهم الحفظة للقران لا بالنسبة
لغيرهم. هنا انتهى كلام الامام ولا باس بزيادة شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم
لتمتلئ القلب بنور الايمان فمن ذلك حديث جابر يوم الخندق اشبع الف رجل من صاع
شعير وعناق قال جابر واقسم بالله لقد اكلوا حتى تركوه وانحرفوا وان برمتنا
لتغط كما هي وان عجيننا ليخبز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بصق في العجين
والبرمة وبارك ومن ذلك حديث ابي ايوب انه صنع لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ولابي بكر طعاما زهاء ما يكفيهما فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ادع ثلاثين من اشراف
الانصار فدعاهم فاكلوا حتى تركوا ثم قال ادع ستين فاكلوا مثل ذلك ثم قال ادع
سبعين فاكلوا حتى تركوا وما خرج منهم احد حتى اسلم وبايع فقال ابو ايوب فاكل من طعامي
مائة وثمانون رجلا وعن سمرة بن جندب اتي النبي صلى الله عليه وسلم بقصعة فيها لحم فتعا
قبوها من غدوة حتى الليل يقوم قوم ويقعد اخرون وحديث عبد الرحمن بن ابي بكر كنا ثلاثين

ومائة

ومائة مع النبي صلى الله عليه وسلم وذكر أنه عجن صاع من طعام وصنعت شاة فشوي سواد
البطن قال وايم الله ما من الثلاثين ومائة إلا وقد حز له حزة من سواد بطنها ثم جعل منه
قصعتين فأكلنا منهما أجمعون وفضل في القصعتين فحملته على البعير. ومن ذلك أن الناس أصا
بتهم مخمصة في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم فدعا ببقية الأزواد فجاء الرجل بالحثية
من الطعام وفوق ذلك وأعلاهم الذي أتى بالصاع من التمر فجمعه على نطع قال سلمة فحزرته
كربضة العنز ثم دعا الناس بأوعيتهم فما بقي في الجيش وعاء إلا ملؤوه. وعن علي رضي
الله عنه جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بني عبد المطلب وكانوا أربعين منهم قوم يأ
كلون الجذعة ويشربون الفرق فصنع لهم مدا من طعام فأكلوا حتى شبعوا وبقي كما
هو ثم دعا بعس فشربوا حتى رووا وبقي كأنه لم يشرب. وحين ابتنى بزينب قدم للقوم
وقد امتلأ البيت والحجرة بهم تورا فيه قدر مد من تمر جعل حيسا فجعله قدامه
وغمس ثلاث أصابع وجعل القوم يتغدون ويخرجون وبقي التور نحو ما كان وكان
القوم أحدا أو اثنين وسبعين. وحديث علي وفاطمة أنها طبخت قدرا لغدائهما
ووجهت عليا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليتغدى معهما فأمرها فغرفت منها لجميع
نسائه صحفة صحفة ثم له ولعلي ثم لها ثم رفعت القدر وإنها لتفيض قالت فأكلنا منها
ما شاء الله. وأمر عمر بن الخطاب أن يزود أربعمائة راكب من أحمس فقال يا رسول الله
ما هي إلا أصوع قال اذهب فزودهم وكان قدر الفصيل الرابض من التمر وبقي بحاله. وحديث
جابر في دين أبيه وكان بذل لهم كل نخله في الدين ولم يكن فيه ما يفي بالدين سنين فجاء
النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن أمره بجدها وجعلها بيادر في أصولها فمشى فيها ودعا
فأوفى منه جابر غرماء أبيه وفضل منه مثل ما كانوا يجدون كل سنة. وحديث أبي هريرة
أصاب الناس مخمصة فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم هل من شيء قلت نعم شيء من التمر في
المزود قال فأتني به فأدخل يده صلى الله عليه وسلم فأخرج قبضة فبسطها ودعا بالبركة

ثم قال ادع عشرة فأكلوا حتى شبعوا ثم عشرة كذلك حتى أطعم الجيش كلهم وشبعوا
وقال خذ ما جئت به وادخل يدك واقبض منه ولا تكبه فقبضت على أكثر مما جئت به فأكلت
منه وأطعمت منه حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر إلى أن قتل عثمان فانتهب
مني فذهب وفي رواية فقد حملت من ذلك التمر كذا وكذا من وسق في سبيل الله ومثل هذه
الحكاية في غزوة تبوك وأن التمر كان بضع عشرة تمرة ومنه حديث أبي هريرة في الذين جهدوا
بالجوع فاستتبعه النبي صلى الله عليه وسلم فوجد لبنا في قدح قد أهدي إليه وأمره أن يدعو أهل
الصفة قال فقلت في نفسي ما هذا اللبن كنت أحق أن أشرب منه شربة فدعوتهم وأمر النبي صلى الله
عليه وسلم أن أسقيهم فجعلت أعطي الرجل فيشرب حتى يروى ثم يأخذه آخر حتى روي جميعهم
قال فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم القدح وقال قد بقيت أنا وأنت اقعد فاشرب فشربت ثم
قال اشرب فما زال يقولها وأشرب حتى قلت لا والذي بعثك بالحق ما أجد له مسلكا فأخذ
القدح فحمد الله وسمى وشرب الفضلة وحديث خالد بن عبد العزى أجزر النبي صلى
الله عليه وسلم شاة وكان عيال خالد كثيرا يذبح الشاة فلا تكفي عياله عظما عظما وأن النبي
صلى الله عليه وسلم أكل من هذه الشاة وجعل فضلها في دلو خالد ودعا له بالبركة فنثر
ذلك لعياله فأكلوا وأفضلوا وحديث بناء فاطمة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا بقصعة
من أربعة أمداد أو خمسة ويذبح جزورا لوليمتها قال فأتيته بذلك فطعن رأسها ثم
أدخل الناس رفقة رفقة يأكلون منها حتى فرغوا وبقيت فضلة فبرك فيها وأمر بحملها إلى
أزواجه وقال كلن وأطعمن من غشيكن وفي حديث أنس تزوج رسول الله صلى الله
عليه وسلم فصنعت أمي أم سليم حيسا فجعلته في تور فذهبت به إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال ضعه وادع لي فلانا وفلانا ومن لقيت فدعوتهم ولم أدع أحدا لقيته إلا دعوته
وذكر أنهم كانوا زهاء ثلاثمائة فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم تحلقوا عشرة عشرة
ووضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على الطعام فدعا فيه وقال ما شاء الله أن يقول فأكلوا

حتى

حتى شبعوا كلهم فقال ارفع فجاء راجعا حيث وضعت كأن لم يكن في حين رفعت ومن
ذلك دعاؤه الأشجار ومن الحجار وإتيانها وفي الحديث ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي
حاجته فلم ير شيئا يستتر به فإذا بشجرتين بشاطئ الوادي فانطلق رسول الله صلى الله عليه
وسلم فأخذ بغصن من أغصانها فقال انقادي علي بإذن الله فانقادت معه كالبعير المخشوش
الذي يصانع قائده وذكر أنه فعل بالأخرى مثل ذلك حتى إذا كان بالمنتصف بينهما قال التئما
علي بإذن الله فالتأمتا وفي رواية فقال يا جابر قل لهذه الشجرة يقول لك رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحقي بصاحبتك حتى أجلس خلفكما ففعلت فرجعت حتى لحقت بصاحبتها فجلس
خلفهما فخرجت أحضر وجلست أحدث نفسي فالتفت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبل والشجرتان
قد افترقتا فقامت كل واحدة على ساق فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وقفة وقال
برأسه هكذا يمينا وشمالا وروى أسامة بن زيد نحوه قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
في بعض مغازيه هل تعني مكانا لحاجة فقلت إن الوادي ما فيه موضع من الناس فقال هل
ترى من نخل أو حجارة قلت أرى نخلات متقاربات قال انطلق وقل لهن إن رسول الله صلى
الله عليه وسلم يأمركن أن تأتين لمخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقل للحجارة مثل ذلك
فقلت ذلك لهن فوالذي بعثه بالحق لقد رأيت النخلات يتقاربن حتى اجتمعن والحجارة يتعاقدن
حتى صرن ركاما خلفهن فلما قضى حاجته قال لي قل لهن يفترقن فوالذي نفسي بيده لرأيتهن
والحجارة يفترقن حتى عدن إلى مواضعهن وقال ابن فورك إن رسول الله صلى الله عليه وسلم
سار في غزوة الطائف ليلا وهو وسن فاعترضته سدرة فانفرجت له نصفين حتى جاز بينهما
وبقيت على ساقين إلى وقتنا وهي هناك معروفة معظمة وعن يعلى بن مرة أن طلحة أو سمرة
فأطافت به ثم رجعت إلى منبتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنها استأذنت
أن تسلم علي ومن ذلك ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه إذ
جاءه أعرابي قد صاد ضبا فقال من هذا فقالوا نبي الله فقال واللات والعزى ما آمنت بك

أو من هذا الضب وطرحه بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم
يا ضب فأجابه بلسان مبين يسمعه القوم جميعا لبيك وسعديك يا زين من وافى القيامة
قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الأرض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحمته
وفي النار عقابه قال فمن أنا قال أنت رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب
من كذبك فأسلم الأعرابي وعن أبي هريرة في بعض طرق الذيب أنه أعجب واقف على غنمي
وتركت نبيا لم يبعث الله نبيا قط أعظم منه قدرا قد فتحت له أبواب الجنة وأشرف أهلها على
أصحابه ينظرون قتالهم وما بينك وبينه إلا هذا الشعب فتصير في جنود الله قال الراعي
من لي بغنمي قال الذيب أنا أرعاها حتى ترجع فأسلم الرجل إليه غنمه ومضى وذكر قصته وإسلامه
ووجوده النبي صلى الله عليه وسلم يقاتل فقال له النبي صلى الله عليه وسلم عد إلى غنمك تجدها بوفرها
فوجدها كذلك وذبح للذيب منها شاة وروي أنه جرى لسفيان بن حرب وصفوان بن أمية
مثل هذا مع ذيب وجداه أخذ ظبيا فدخل الظبي الحرم فانصرف الذيب فعجبا من ذلك فقال الذيب
أعجب من ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة يدعوكم إلى الجنة وتدعونه إلى النار فقال أبو سفيان
واللات والعزى لئن ذكرت هذا بمكة لتتركنها خلوفا وعن عباس بن مرداس لما تعجب من
كلام ضماد صنمه وإنشاده الشعر الذي ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم فإذا طائر
سقط فقال يا عباس أتعجب من كلام ضماد ولا تعجب من نفسك أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم يدعو إلى الإسلام وأنت جالس فكان سبب إسلامه وروي أن رجلا أتى النبي
صلى الله عليه وسلم وآمن به وهو على بعض حصون خيبر وكان في غنم يرعاها لهم فقال يا رسول
الله كيف بالغنم فقال احصب وجوهها فإن الله سيؤدي عنك أمانتك ويردها إلى أهلها
ففعل فسارت كل شاة حتى دخلت إلى أهلها وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل
حائطا وفيه غنم فسجدت له فقال أبو بكر نحن أحق بالسجود منها وعن أبي هريرة دخل رسول الله
صلى الله عليه وسلم حائطا فجاءه بعير فسجد له وما يدخل أحد الحائط إلا شد عليه الجمل

دخل

دخل عليه النبي صلى الله عليه وسلم دعاه بوضع مشفره في الارض وبرك بين يديه فخطمه
وقال ما بين السماء والارض شيء الا يعلم اني رسول الله الا عاصي الجن والانس وفي رواية
ان النبي صلى الله عليه وسلم سالهم عن شانه فقالوا اردنا ذبحه وفي رواية ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال انه شكى الي كثرة العمل وقلة العلف وفي رواية انه شكى الي انكم
اردتم ذبحه بعد ان استعملتموه في شاق العمل من صغره قالوا نعم وقد روي في قصة العضباء
وكلامها للنبي صلى الله عليه وسلم وتعريفها له بنفسها ومبادرة العشب اليها في الرعي
وتجنب الوحوش منها ونداءهم لها انك لمحمد صلى الله عليه وسلم وانها لم تاكل ولم تشرب بعد
موته صلى الله عليه وسلم حتى ماتت ذكره الاسفرايني وروى ابن وهب ان حمام مكة اظلت
النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتحها فدعا لها بالبركة وروي عن انس وزيد بن ارقم والمغيرة
ابن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الغار امر الله شجرة فنبتت تجاه النبي صلى
الله عليه وسلم فسترته وامر حمامتين فوقفتا بفم الغار وفي حديث آخر ان العنكبوت
نسجت على بابه فلما اتى الطالبون له وراوا ذلك قالوا لو كان فيه احد لم تكن الحمامتان
ببابه والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع كلامهم فانصرفوا وعن عبد الله بن قرط قرب الى
النبي صلى الله عليه وسلم بدنات خمس او ست او سبع لينحرها يوم عيد فازدلفن اليه
بأيتهن يبدأ ومن هذا الباب ما روي من تسخير الاسد لسفينة مولى رسول الله صلى اسم رجل
الله عليه وسلم ومعه كتابه فهمهم وتنحى عن الطريق وذكر في منصرفه مثل ذلك وفي رواية
اخرى ان سفينة تكسرت به مركبه فخرج الى جزيرة فاذا الاسد فقلت انا مولى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فجعل يغمزني بمنكبه حتى اقامني على الطريق واخذ رسول الله صلى الله
عليه وسلم باذن شاة لقوم من عبد القيس بين اصبعيه ثم خلاها فصار لها ميسما
وبقي ذلك الاثر فيها وفي نسلها بعد ومن ذلك حديث العنز التي اتت رسول الله صلى
الله عليه وسلم في عسكره وقد اصابهم عطش ونزلوا على غير ماء وهم زهاء ثلاثمائة فحلبها

قيل لابي عبد الرحمن سفينة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتدري ما قال لي فقال
الله ورسوله اعلم قال ان رسول الله وابو بكر وعمر
حملوا متاعهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احمل
فما انت الا سفينة رضي الله عنه
كذا في كتاب ابي داود والله اعلم

رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرى الجنون ثم قال الرابع أتلكه في بطنها بوجرها فـ
انطلقت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الذي جاءها هو الذي ذهب بها وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لغيره وقد دنا إليه الطلقات في بعض أسفاره لا تبرح بارك الله فيك حتى بلغ
ثمانين وجعله قبلته فلا حرج عشرا حتى صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ومن ذلك أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما وجه رسله إلى الملوك بعث ستة نفر في يوم واحد فأصبح كل رجل منهم
يتكلم بلسان القوم الذين بعثه إليهم ومن ذلك أخبار الموتى وكلام الصبيان والمراضع
وشهادتهم له بالنبوة روى أبو هريرة أن يهودية سمت شاة مصلية فأهدتها إلى
النبي صلى الله عليه وسلم فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم فقال ارفعوا
أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة فمات بشر بن البراء وقال لليهودية ما حملك على ما
صنعت قالت إن كنت نبيا لم يضرك وإن كنت ملكا أرحت الناس منك قال فأمر بها
فقتلت وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجعه الذي توفي فيه ما زالت أكلة
خيبر تعاودني فهذا أوان قطعت أبهري وذكر ابن إسحاق أن المسلمين كانوا يرون أن
النبي صلى الله عليه وسلم مات شهيدا مع إكرام الله له بالنبوة وروي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أتي بصبي قد شب لم يتكلم قط فقال من أنا فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وروي عن معرض بن معيقيب أنه قال رأيت من النبي صلى الله عليه وسلم
عجبا جيء بصبي يوم ولد وذكر مثله وفيه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت
بارك الله فيك ثم إن الغلام لم يتكلم بعد حتى شب فكان يسمى مبارك اليمامة
وعن الحسن أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له أنه طرح بنية له في وادي كذا
فانطلق معه إلى الوادي وناداها باسمها يا فلانة أجيبي بإذن الله فخرجت وهي تقول
لبيك وسعديك فقال لها إن أبويك قد أسلما فإن أحببت أن أردك عليهما قالت لا
حاجة لي فيهما وجدت الله خيرا لي منهما وعن أنس أن شابا من الأنصار توفي وله

وجعه

أم عجوز فسجيناه وعزيناها فقالت أمات ابني قلنا نعم قالت اللهم إن كنت تعلم أني
هاجرت إليك وإلى نبيك رجاء أن تعينني على كل شدة فلا تحملن علي هذه المصيبة فما برحنا
أن كشف الثوب عن وجهه فطعم وطعمنا وروي أن ثابت بن قيس بن شماس مات
فسمعوه حين أدخل قبره يقول محمد رسول الله أبو بكر الصديق عمر الشهيد وعثمان البر
الرحيم فنظروا فإذا هو ميت وروي أن زيد بن خارجة خر ميتا في بعض أزقة المدينة
فرفع وسجي إذ سمعوه بين العشاءين والنساء يصرخن حوله أنصتوا أنصتوا فحسر
عن وجهه فقال محمد رسول الله النبي الأمي وخاتم النبيين كان ذلك في الكتاب الأول ثم
قال صدق صدق وذكر أبا بكر وعمر وعثمان ثم قال السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله
وبركاته ثم عاد ميتا كما كان ومن ذلك إبراء ذوي العاهات والمرضى أن قتادة بن النعمان
أصيبت عينه في بعض الحروب حتى وقعت على وجنته فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم فكانت أحسن عينيه وروي عن ابن قتادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصق
على أثر سهم في وجه أبي قتادة في يوم ذي قرد قال فما ضرب علي ولا قاح وروي أن أعمى
أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ادع الله أن يكشف لي عن بصري
قال فانطلق فتوضأ ثم صل ركعتين ثم قل اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيي محمد
نبي الرحمة يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك أن يكشف لي عن بصري اللهم شفعه في قال فرجع
وقد كشف الله عن بصره وروي أن ملاعب الأسنة أصابه استسقاء فبعث إلى النبي
صلى الله عليه وسلم فأخذ بيده حثوة من تراب فتفل عليه ثم أعطاها رسوله فأخذها
متعجبا يرى أن قد هزئ به فأتاه بها وهو على شفا فشربها فشفاه الله وذكر
العقيلي عن حبيب بن فريك أن أباه ابيضت عيناه فكان لا يبصر بهما شيئا فنفث رسول الله
صلى الله عليه وسلم في عينيه فأبصر فرأيته يدخل الخيط في الإبرة وهو ابن ثمانين وتفل
على شجة عبد الله بن أنيس فلم تمد وتفل في عيني علي يوم خيبر وكان رمدا فأصبح

بارئا وبصق في كلثوم وكان اصابه ما اصابه يوم احد فبرا ونفث على ضربة بساق ابن
الاكوع فبرئت وفي رجل زيد بن معاذ حين قتل ابن الاشرف فبرئت وعلى ساق علي بن الحكم
وكانت انكسرت فبرئ مكانه وما نزل عن فرسه واشتكى علي رضي الله عنه فجعل يدعوا
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اشفه او عافه ثم ضربه برجله فما اشتكى ذلك الوجع
بعد وقطع ابو جهل يوم بدر يد معوذ بن عفراء فجاء يحمل يده فبصق عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم والصقها فلصقت واصيب خبيب بن يساف يوم بدر مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم بضربة على عاتقه حتى مال شقه فرده رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفث عليه حتى صح
وعن ابن عباس جاءت امراة بابن لها به جنون فمسح صدره فثع ثعة فخرج من جوفه مثل الجرو
الاسود فشفي واتته امراة من خثعم معها صبي به بلاء لا يتكلم فاتي بماء فمضمض فاه وغسل
يديه ثم اعطاها اياه وامرها بسقيه ومسه به فبرا الغلام وعقل عقلا يفضل عقول
الناس وانكفات القدر على ذراع محمد بن حاطب وهو طفل فمسح عليه ودعا له وتفل فيه
فبرا لحينه وكانت في كف شرحبيل الجعفي سلعة تمنعه القبض على السيف وعلى
عنان الدابة فشكاها للنبي صلى الله عليه وسلم فما زال يطحنها بكفه حتى رفعها ولم يبق
لها اثر وسالته جارية طعاما وهو ياكل فناولها من بين يديه وكانت قليلة الحياء
فقالت انما اريد من الذي في فيك فناولها ما في فيه ولم يكن صلى الله عليه وسلم يسال شيئا
فيمنعه فلما استقر في جوفها القي عليها من الحياء ما لم تكن امراة بالمدينة اشد حياء
منها ودعا لانس فقال اللهم اكثر ماله وولده وبارك له فيما آتيته قال انس فوالله
ان مالي لكثير وان ولدي وولد ولدي ليتعادون اليوم نحو المائة وفي رواية وما اعلم احدا
اصاب من رخاء العيش ما اصبت ولقد دفنت بيدي هاتين مائة من ولدي لا اقول سقطا ولا ولد
ولد ودعا لعبد الرحمن بن عوف بالبركة قال عبد الرحمن فلو رفعت حجرا لرجوت ان اصيب
تحته ذهبا وفتح الله عليه ومات فحفر الذهب من تركته بالفؤوس حتى مجلت فيه

الايدي

فيه، واخذت كل زوجة ثمانين الفا وكن اربعا وقيل مائة الف وقيل بل صولحت احداهن لانه
طلقها في مرضه على نيف وثمانين الفا واوصى بخمسين الفا بعد صدقاته الفاشية في حياته
وعوارفه العظيمة اعتق يوما ثلاثين عبدا وتصدق مرة بعير فيها سبعمائة بعير
وردت عليه من كل شيء فتصدق بها وبما عليها وباقتابها واحلاسها ودعا لمعاوية
بالتمكين في البلاد فنال الخلافة ودعا لسعد بن ابي وقاص ان يجيب الله دعوته فما دعا
على احد الا استجيب له ودعا بعز الاسلام بعمر او بابي جهل فاستجيب له في عمر قال ابن مسعود ما زلنا
اعزة منذ اسلم عمر واصاب الناس في بعض مغازيه عطش فسأله عمر الدعاء فدعا فجاءت سحابة فسـ
ـقتهم حاجتهم ثم اقلعت ودعا في الاستسقاء فسقوا ثم شكوا اليه المطر فدعا فصحوا وقال
لابي قتادة افلح وجهك اللهم بارك له في شعره وبشره فمات وهو ابن سبعين سنة وكانه
ابن خمس عشرة وقال للنابغة لا يفضض الله فاك فما سقطت له سن وفي رواية
فكان احسن الناس ثغرا اذا سقطت له سن نبتت له اخرى وعاش عشرين ومائة وقيل
اكثر ودعا لعبد الله بن جعفر بالبركة في صفقة يمينه فما اشترى شيئا الا ربح
فيه ودعا للمقداد بالبركة فكانت عنده غرائر من المال ودعا لعروة بن ابي الجعد قال
فلقد كنت اقوم بالكناسة فما ارجع حتى اربح اربعين الفا ودعا لام ابي هريرة فاسلمت
ودعا لعلي رضي الله عنه ان يكفى الحر والقر فكان يلبس في الشتاء ثياب الصيف وفي الصيف
ثياب الشتاء ولا يصيبه حر ولا برد ودعا لفاطمة الا يجيعها الله فما جاعت بعد وسأله
الطفيل بن عمرو اية لقومه فقال اللهم نور له فسطع له نور بين عينيه فقال يا رب اخاف ان
يقولوا مثلة فتحول الى طرف سوطه فكان يضيء في الليلة المظلمة فسمي ذا النور ودعا
على كسرى حين مزق كتابه ان يمزق ملكه فلم تبق له باقية ولا بقيت لفارس رياسة
في اقطار الدنيا ودعا على صبي قطع عليه الصلاة ان يقطع الله اثره فاقعد وقال لرجل
ياكل بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه

وقال لامرأة اكلك راسد كلبها ودعا على الملا الذين تعاونوا وتعاقدوا على وضع السلا
على ظهره فقال اللهم عليك الملا من قريش قال الراوي فلقد رايتهم قتلوا يوم بدر ودعا
على الحكم بن العاص وكان يختلج بوجهه ويغمز عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ رآه فقال
كذلك فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على محلم بن جثامة فمات لسبع فلفظته الارض ثم
ووري فلفظته مرات فالقوه بين صدين ورضموا عليه بالحجارة والصدان جانب الوادي
وجحد رجل بيع فرس وهي التي شهد فيها خزيمة للنبي صلى الله عليه وسلم فرد النبي
صلى الله عليه وسلم الفرس على الرجل وقال اللهم ان كان كاذبا فلا تبارك له فيها فاصبحت
شاصية برجلها اي رافعة ومن بركاته ما ذكره ايضا انه نخس جمل جابر وكان قد اعيا
فكان لا يملكه من نشاطه ببركته صلى الله عليه وسلم وصنع مثل ذلك بفرس
لجعيل الاشجعي خفقها بمخفقة معه وبرك عليها فلم يملك راسها نشاطا وباع
من بطنها باثني عشر الفا وركب حمارا قطوفا لسعد بن عبادة فرده هملاجا لا يسا
بر وكانت شعرات من شعره في قلنسوة خالد بن الوليد فكان لا يشهد بها قتالا الا
رزق النصر وعن اسماء انها اخرجت جبة طيالسية وقالت كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يلبسها فنحن نغسلها للمرضى ونستشفي بها واعطى لسا تد
للحسن والحسين وكانا يبكيان عطشا فسكتا وكان لام مالك عكة تهدي
فيها للنبي صلى الله عليه وسلم سمنا فامرها النبي صلى الله عليه وسلم الا تعصرها ثم دفعها
اليها فاذا هي مملوءة سمنا فياتيها بنوها يسالونها الادم وليس عندهم شيء فتعمد اليها
فتجد فيها سمنا فكانت تقيم ادمها حتى عصرتها وكان يتفل في افواه الصبيان المراضع
فيجزيهم ريقه الى الليل وغرس لسلمان حين كاتب مواليه على ثلاثمائة ودية يغرسها
لهم كلها تعلق وتطعم وعلى اربعين اوقية من ذهب فقام رسول الله صلى الله عليه
وسلم فغرسها له بيده الا واحدة غرسها غيره فاخذت كلها الا تلك الواحدة فقلعها

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم وردها فاخرة وفي رواية فاطعم النمل من عامه ثم الواحدة
فقلعه او غرسها فاطعمت من عامها واعطاه مثل بيضة الدجاجة من ذهب فعن
ادار بها على اسانه فوزن منه الحوانيه اربعين اوقية وبقي عنده مثل ما اعطاه؛ وفي
حديث حنش سقاني رسول الله صلى الله عليه وسلم شربة من سويق شربت اولها وشربت
آخرها فلم ابرحت اجد شبعها اذا جعت وريها اذا عطشت وبردها اذا ظمئت ومنها
دفعه لعكاشة جذل حطب وقال اضرب به حين انكسر سيفه يوم بدر فعاد في يده سيفا
صارما طويل القامة ابيض شديد المتن فقاتل به ثم لم يزل عنده يشهد به المشاهد الى ان
استشهد في قتال اهل الردة وكان هذا السيف يسمى العون؛ ودفع لعبد الله بن جحش
يوم احد وقد ذهب سيفه عسيب نخل فرجع في يده سيفا ومنها بركته في دور النب
اتوا باللبن الكثير كثيرا ما مسح ضرع معاوية بن ثور وشاة انس والمقداد وغنم
حليمة مرضعته وشاة ربيبه وشاة عبد الله بن مسعود وكذا شاة ابن علية تحمل وشاة
المقداد ونضح في وجه زينب بنت ام سلمة نضحة من ماء فما يعرف كان في وجه امرأة من الجمال
ما بها ومسح على رأس صبي به عاهة فبرئ واستوى شعره ومج في دلو من بئر ثم مج فيه
ففاح فيه كريح المسك واخذ قبضة من تراب يوم حنين ورمى بها في وجوه الكفار
وقال شاهت الوجوه فانصرفوا يمسحون القذى عن اعينهم وشكى اليه جرير انه لا يثبت
على الخيل فضرب في صدره فكان من اثبت العرب وافرسهم؛ وهذا فصل لا مطمع في
استيعابه وما ذكرنا بعض ما يليق به الاختصار والله الموفق **مسألة**
اختلف ائمتنا فمنهم من يقول هذا كله يخلقه الله تعالى في الشأن الميت او الجماد والشجر
وحروف واصوات كل ذلك الله تعالى وهو مذهب الشيخ ابي الحسن والقاضي وآخرون
ذهبوا الى ان الجماد الحياة فيه وحكي هذا عن الحسن وكل محتمل جائز.

فصل

لا خفاء في كون النبوة تخلق العلم الضروري كعلم الصديق ومن ثبتت عصمته

من الكتب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكاخبار موسى
عليه السلام بنبوة هارون ويوشع وكالب وقد تقدم بعض هذا الاشارة. **مسألة**
المعراج ثبت بالكتاب والسنة وبالاجماع الا ان الخلاف في كونه في المنام او في اليقظة
وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء. **قال** التفتازاني في
شرح العقائد والحواشي في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن
الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او الى العرش
او الى طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد
الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على ما اخبر به وبما راى في السما من العجائب
وبما شاهد من احوال الانبياء عليهم الصلاة والسلام. **لنا** انه امر اخبر به الصادق
دليل الامكان اذ الاجسام متماثلة فيجوز الخرق على السما كالارض وعروج الانسان كعيسى
وانعدام دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال او ابطالا لو كان دعوى النبي المعراج
في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه
في صدقه عليه الصلاة والسلام الخ. وقال القاضي عياض في الشفا اختلف السلف
والعلماء هل كان اسراء بروحه او بجسده على ثلاث مقالات فذهبت طائفة الى انه اسراء
بالروح وانه رؤيا منام مع اتفاقهم ان رؤيا الانبياء حق ووحي والى هذا ذهب معاوية
وحكي عن الحسن والمشهور عنه خلافه واحتجوا بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس وبما حكي عن عائشة ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبقوله بينا انا نائم وقول انس وهو نائم في المسجد الحرام وذكر القصة وقال في
اخرها فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام. وذهب معظم السلف والمسلمين الى انه
بالجسد وفي اليقظة وقالت طائفة كان الاسرا بالجسد يقظة الى بيت المقدس
والى السما بالروح واحتجوا بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى

المسجد

السمع لا يفيد فجعل الغاية السمع لا يفيد بل لو كان لا سمع لحسن الزنا بل لذكره فثم
اختلفت هاتان الفرقتان هل طلب ثبوت السمع العقل لا يرام لا فيعني جريه انشاء الله على والكل
ذلك من بعضه بل البيان وقال او التشار لا معنى لكفى البيان حتى رجعا انتهى باختصار

المسئلة الرابعة اعلم ان من جملة الجاحدين لنبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم اليهود وهم فرقتان الفرقة الاولى امتنعت من نسخ شرعه لما تضمنت نسخ فيه
من نسخ بعض احكام شريعة موسى ومنهم من زعم استحالة النسخ عقلا لما فيه من البداء على
الله عز وجل والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته
بعده لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الفرقة الثانية وتعرف بالعيسوية
قالوا هو رسول لكن الى العرب خاصة وكذلك قولهم في عيسى عليه السلام انه مبعوث
في قومه اما من زعم استحالة النسخ لما فيه من البداء فيقال له ان الله تعالى ظهر له من
الحكمة ما كان خافيا عنه وذلك محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم له فانه لو استلزم
تصرفه في عباده بنفع ما اصلحه في وقت ما او بطلان منفعه في وقت اخر كذلك لزم من
تصرفه فيهم باحواله من نقلهم الى الصحة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى
الموت وعكس ذلك البداء واذا لم يلزم شيء من ذلك البداء فلا يلزم في النسخ ومن
المعلوم انه لا يمتنع في الحكمة ان يامر الحكيم مريضا باستعمال دواء في وقت ثم ينهاه
عنه في وقت اخر ويتعلق صلاحه في ذلك كما بين وهو عالم بحاله فهذا ان رد عليه فاعرفه
الطاعة وربما نجيبنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيثبت نقول وقوع الكار فعلى
وجود دعوى التمييز لا العجمي من معارضته اما ان يدل على صدق مدعي الرسالة ولا فان
لم يدل وجب ان لا تقوم دلالة على صدق سيدنا موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق
نبينا صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام وقد جاءا بالنسخ فيثبت كلم من التوراة
ان الله عز وجل قال لنوح حين خرج من السفينة اني جعلت كل دابة ماكولا لك

ولذريته واطلقت ذلك لهم كنبات العشب اخلا الدم وقد جاء في التوراة بعد ذلك
كثير اشياء وفي التوراة ايضا ان من شريعة ادم عليه السلام جواز نكاح الاخوات وقد حرم
ذلك وقد كان من شريعة يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد كان العمل
في السبت قبل شريعة موسى مباحا وقد حرم ذلك ولم يكن الختان واجبا بعد الولادة ثم
اوجبوه واما ما ادعوه من ان ذلك يبطل النسخ فعوما لقنه لهم ابن الراوندي ولو كان
ذلك النقل صحيحا لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في جهدهم اباته
بكل وجه حتى غيروا صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقلوه كما نقل ذلك دل على
انقطاعه ثم ما ذكرناه من معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام يبطل
ذلك اي لو كان النقل عن موسى صحيحا لما ظهرت المعجزة على يد محمد وعيسى لاستحالة الكذب
على النبي واما العيسوية فاذا اسلموا انه نبي فقد سلموا اصدقه وقد اخبر بعموم
رسالته وانه بعث الى الاحمر والاسود مع قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقد تقدم البحث في عمومه على جميع الجن والانس
المسألة الخامسة في عصمة الانبياء العصمة عند الشيخ ابي الحسن خلق
القدرة على الطاعة وعدم خلق القدرة على المعصية والعصمة لطف على اصلهم في اللطف وقال
ابن فورك العصمة صفة توجب الحكم بامتناع العصيان ومن تغيير بالكبيرة خلاف
وخرج بالحكم حال من علم في عصمته وزعم بعضهم ان المعصوم الممكنة له على
المخالفة والمنقوص ابطال عرفه بالعصمة قال الشيخ شرف الدين والبحث
في العصمة يتعلق باربعة اطراف الطرف الاول يتعلق بالاعتقاد وقد اجمعت
الامة على انهم معصومون من الكفر والبدعة الا الفضلية من الخوارج فانهم جوزوا
صدور الذنب منهم وقالوا كل ذنب كفر وسياتي ابطال قول الفاعلة ان شاء الله تعالى
واما الرافضة فجوزوا اظهار الكفر منهم على وجه التقية قالوا وتجوز النطق بكلمة الكفر

عن خوف الهلاك نعيه لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهذا ايضا باطل لانه
لو جاز ذلك لكان اولى الازمان به ابتداء الاسلام حيث كانوا في ضعف وخوف وقلة
قلت وهذا بعد النبوة لا اشكال فيه واما قبل النبوة فقال بعض اصحابنا يمتنع
عقلا وقال بعض اصحابنا يمتنع بالسمع جاء السمع يدل على انهم كانوا معصومين قبل النبوة
ولا مجال للعقل وذهب الروافض الى امتناع ذلك كله عقلا واستدلوا على ذلك انه المقتضى له
في امتناع الكبائر منهم قالوا لان صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس وينفر الطباع
عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضت الحكمة من بعثة الرسل فيكون ممتنعا عقلا وقد تقدم رد
التقبيح العقلي قال الامام التلمساني الطرف الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرائع ورسا
لتهم عن الله تعالى وهم معصومون في ذلك فانه مدلول المعجزة واجمعوا انه لا يجوز فيه التحريف
والخيانة لا عمدا ولا سهوا وسائر يبرئون شيئا من الشيء ايضا الطرف الثالث ما يتعلق
بالفتوى واجمعوا انه لا يجوز تعمد خلاف الحكم واختلفوا في السهو والاشبه انهم لا يقرون عليه
الطرف الرابع ما يتعلق بافعالهم وقد اختلفوا فيه على خمس مقالات المقالة
الاولى قال الحشوية يجوز عليهم الصغائر والكبائر تمسكا بظواهر القصص الثانية
لا يجوز عليهم الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط عدم الاصرار ولا يجوز منهم
صغيرة تدل على خساسة النفس ودناءة الهمة كتطفيف حبة وسرقة باقة بقل
وهذا قول اكثر المعتزلة الثالثة لا يجوز عليهم تعمد الكبائر ولا الصغائر لكن يجوز
صدور الذنب منهم على وجه الخطأ والتأويل ويعزى الى الجبائي من المعتزلة الرابعة
لا يجوز منهم كبيرة ولا صغيرة عمدا ولا تأويلا الا على وجه السهو والنسيان ويعاتبون
على ذلك لعلو منصبهم وكمال الفهم الموجب للتحرز الخامسة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا وهذا مذهب الروافض وهو قول الكثير من اصحابنا وابي الهذيل
من المعتزلة هذا نقل الفخر في كتبه واختار انهم في زمان النبوة معصومون عن الكبائر

والصغائر إنما على سبيل السهو فجمهور أهل السنة والصحيح جواز النسيان ولا يقرون عليه
وقال القاضي وإن جوزنا النسيان فلا يجوز صدور كلمة الكفر منهم وما روي أنه لما قرأ
أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى فسمع في تلاوته تلك الغرانيق العلى
وإن شفاعتهن لترتجى هو من إلقاء الشيطان في تلاوته كما قال تعالى وما أرسلنا من
قبلك من رسول ولا نبيء إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته وقوله تنسى أي يتلوه ولا مانع من أن
ينسى في غير ذلك كما قام إلى الخامسة وسلم من اثنتين وأتم بعد ذلك وسجد وقال إنما أنسى وأنسى
لأسن وأما عصمتهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فمقطوع بها فإنها من لوازم المعجزة وأما
عصمتهم من الكبائر ولا إصرار على الصغائر ومن كل صغيرة تؤذن بقلة الاكتراث بالديانة
فمستفاد بإجماع الفقهاء فإن السلف لم يزالوا يحتجون بأفعاله وأقواله ويتبادرون
إلى التأسي به وجميع الظواهر التي يعترض عليها الحشوية قابلة للتأويل وأول أقرب
الوجوه في ذلك حمل ما أمكن منه على ما قبل البعثة أو على ترك الأولى أما قصة
السيد آدم عليه السلام فالظاهر أنها قبل النبوة فإنه لم يخص بالنبوة إلا بعد أن
أهبط ويشير إلى ذلك قوله عز وجل قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني
هدى أو أنه أتى بالمعصية ناسيا وأما قصة إخوة السيد يوسف فقبل النبوة
بلا خلاف وقصة السيد موسى مع القبطي كذلك وأما هم السيد يوسف فقبل النبوة
والسيد داود لا يقطع فيه أنه قصد قتل أوريا وإنما نقل أنه خطب على خطبته
ولعل ذلك كان في شرعه ترك الأولى وأما السيد يونس فقبل أن أكرمه الله
بالنبوة والرسالة بدليل أن نبذ بالعراء قال تعالى فاجتباه ربه فجعله من الصالحين
وأما نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في قصة الأسرى في الفداء والإذن
للمنافقين في التخلف عن غزوة تبوك وعبوسه في وجه ابن أم مكتوم فكل ذلك ترك
للأولى وأما قصة زينب فإنه عليه الصلاة والسلام لما وقع بصره عليها وضع يده على

عينيه

قف على قصة أبينا آدم عليه السلام وعلى قصة إخوة يوسف وقصة موسى وغيرهم عليهم الصلاة والسلام

عينيه وقال يا مقلب القلوب والابصار فاحسنة الراي انه عليه الصلاة والسلام مال
قلبه اليها وكانت كارهة في زوجها فنشأت عليه لقوله تعالى وتخفي في نفسك ما الله
مبديه وليس ذلك من كسبه وقيل كان حبه لها لا حبه ان الله عز وجل سيجعلها زوجته
لم يكن يخفي ذلك وتخشى الناس مرادي يستحي من الناس واحتج بعض اصحابنا على
العصمة للانبياء بوجوه احدها انه لو صدر منهم الذنب لكانوا مردودي الشهادة لفسقهم
واذا لم يقبلوا في حبة لم يقبلوا في الدين الثاني لو صدر منهم الذنب لوجب زجرهم عنه
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن زجرهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله الذنب والثالث لو صدر منهم الذنب لكانوا
ملعونين لان الذنب ظلم لنفسه والظالم ملعون قال تعالى الا لعنة الله على الظالمين
الرابع لو فعلوا الذنب لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان
تقولوا ما لا تفعلون الخامس اخبر سبحانه عن ابليس قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فان كان المخلصون الانبياء كان المقصود حاصلا وان كانوا
غيرهم كان حال غير الانبياء اعلى من حال الانبياء وهو خلاف الاجماع السادس قوله
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين لتغير برهان تقدم
في الحجر وفيما ذكرناه غنية والعلم لله واحتج المعتزلة بان النبي لو فسق
او ارتكب الكبائر لسقطت هيبته ولم يستحق التوقير فيؤدي الى نفور القلوب عنه وتنفر
النفوس عن الاقتداء به واعترض بان جميع ذلك على التحسين والتقبيح وقد ابطلناه
ولو سلم فربما يستغفر فيعظم الامر وتكون لذلك اللطم وقد قال تعالى وكاين من نبي قتل
معه ربيون كثير ثم هو مستغفر بجواز الصغائر على من جوز الكبائر واما الصغائر
فقد قال الامام لم يقع فالحق عدم اشتراطه ولا جوازها وما ينقل من الظواهر يحمل فا
على التاويل او على الخطا انتهى كلام نقل ابن التلمساني في اول المسالة سوى ما ذكر من قوله

قلت ونحوه في رسالة ابن عرفة رحمه الله وفي المحصل ابطال صدور الكفر وعمد الذنب
منهم بانه لو جاز منهم لجاز اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوني ولكانوا اقل درجة من
عصاة الامة لان درجة الانبياء في غاية الشرف وكلما كان كذلك كان صدور الذنب
منهم افحش كاية يا نساء النبيء لستن من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف والمحصن
يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر وقال في الاربعين انه تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو صدر الذنب من الانبياء كانوا من حزب الشيطان فان
كان غير الانبياء من حزب الشيطان فلا انفصال وان كانوا من حزب الله كانوا هم المفلحين
لقوله تعالى الا ان حزب الله هم المفلحون وكان غير الانبياء هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون وبطلانه ضروري وايضا لو صدر الذنب منهم لدخلوا في قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولو صدر منهم الذنب لانعزلوا عن النبوءة لقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين والعهد الذي لا يناله الظالم ان كان النبوءة فظاهر وان كان العهد
ما دونها فالنبوءة اولى واجيب المخالف بقوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت
عليه وعفا الله عنك وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ونحوها ورد بانه من باب ترك
الاولى وقصة ادم ورد بانه انما كان رسولا بعد ذلك لانه لم يكن في الجنة بشر حتى يكون
بينهم رسولا لانه يلزم ان يكون رسولا من غير مرسل اليهم وحواء وان كانت معه لا تلقى
الخطاب بدون واسطة. ادم لقوله ولا تقربا هذه الشجرة وقصة الخليل ابراهيم عليه
السلام لقوله هذا ربي ورد بانه فرض نقيض المطلوب ليبني عليه ما يدل على بطلانه وقوله
فعله كبيرهم والجواب انه عليه الصلاة والسلام قصد تعريضا لعبدته والاستهزاء
لقوله كما تقول لرديء الخط كبير الخط اذا كتب حسنا انت كتبت هذا فيقول بل انت كتبته
ولانه لما ان الاصنام غاضته وكان غضبه من الكبير اشد لزيادة تعظيمهم عنده فكان
هو السبب الحامل على كسره وهذه نسبة ما ظاهر الفعل اليه وقوله فنظر نظرة في النجوم

فقال

فقال إني سقيم والنظر في علم النجوم حرام ولم يكن أيضا سقيما والجواب أن نظره فيها
للاستدلال على التوحيد وقوله إني سقيم لعله كان ذلك في ذلك الوقت أو نزله استقبال
كقوله إنك ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عبادة القوم وقصة يوسف لصبره على
الرق ولم يشتك للقوم حال نفسه والجواب لعله ما كان نبيا في ذلك الوقت فخاف على نفسه
القتل وقوله ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه الجواب المعنى أن الهم طبيعي صرفه عنه برهان
تقوى الله وطلب ثوابه وجعله السقاية في رحل أخيه والجواب روي أنه أعلمه بذلك
ليكون سببا لبقائه عنده قلت وذكر البيضاوي أن ما صدر من إخوته كان قبل نبوتهم
إن ثبتت قلت هو ظاهر القرآن وقصة داود وهي وهل أتاك نبأ الخصم
قبل القصة وبعدها ابن عطية أنه يمتنع حملها على تشبه القتل وإرادة التزوج بامرأته كما ذكر
الحشوية وكذبوا رواتهم ذلك وأما قبل النبوة فقال بعضهم إن الأمر في ثبوت العصمة

فصل على اختلافهم في عصمة الأنبياء عليهم السلام قبل البعثة وبعدها

ودون الصغائر ثالثها أنه في الكبائر لا الصغائر وهو للقاضي وأكثر المعتزلة بناء على التحسين عقلا
والتقبيح ولقولهما في بعث الرسل بالعقل الكرامية وثالثها التنبيه المعتاد جواز إرسال من كفر
قولان للآمدي ورابعها وعلى رضا واحد وقوعه وعدمه قولان للحشوية وابن فورك وتمسك
الحشوية بآية ووجدك ضالا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان قلت يرد الضلال
بخلوه عن الرسالة قبلها والإيمان بوجوب المعاد لأنه شرعي قال وفي جواز الكبيرة قولان
للكتبي أهل السنة لقصة إخوة يوسف والأظهر على ما قال فيه وجه السيرة ومختبره
يمتنع ما قطع به جواز المقصود من البعثة الرشد الذي نقل ابن عرفة وقيل المراد بالإيمان
شرائعه في قوله تعالى ولا الإيمان وقال ابن عباد وقصة داود وقضيته قال الله على
أثر الجزاء قراءته قال البغوي قال أهل التفسير كان ذلك مباحا فيمن زال الله ابن عمر منه
ذلك لأنه رغبة في الدنيا وازدياد للنساء وفراغها الله تعالى إمكانه من غيره
داود إنما فتناه أي اختبرناه أنه أواب مطيع ولا يلتفت إلى قول الوعاظ وقصة آدم

قال بعض الشيوخ لا أظن أنه كان قبل النبوة وإنما خص بالنبوة بعد أن أهبط بدليل قوله
تعالى قلنا اهبطوا منها ثم قال فإما يأتينكم مني هدى وقوله وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه
وقصة موسى في قتل القبطي الذي على دين فرعون كان ذلك قبل النبوة وقبل مجيئه إلى
الطور وقبل أن يعلم قتله فعلى هذا لا معصية في ذلك انتهى وقال الشيخ السنوسي
في شرح الكبرى الكلام في العصمة في موضعين أحدهما قبل النبوة والثاني بعدها أما قبل النبوة
فالذي ذهب إليه أكثر الأشعرية وطائفة كثيرة من المعتزلة لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل
النبوة معصية كبيرة ولا صغيرة وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك وقال بعض أصحابنا
الامتناع بالسمع إذ لا مجال للعقل لكن دل السمع بعد ورود الشرع على أنهم كانوا معصومين
قبل البعثة وذهب الروافض كما تقدم وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم من
تعمد الكذب فيما يحكى لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد
الكذب لبطلت دلالة المعجزة على الصدق وأما جواز صدور الكذب عنهم غلطا ونسيانا فمنعه
الأستاذ وطائفة كثيرة من أصحابنا لأنه يقدح في دلالة المعجزة القاطعة وجوزه
القاضي وقال إن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدا واعتقادا وقال القاضي
عياض لا خلاف في امتناعه سهوا وغلطا لكن عند الأستاذ من قبل المعجزة القائمة
مقام قول الله صدق عبدي وعند القاضي من قبل الشرع والإجماع المذكور من العلم القولية
والفعلية فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة خلافا لبعض الخوارج
وأما إتيان ذلك نسيانا أو غلطا فقال الآمدي اتفق الكل على جوازه سوى الروافض وهو
الذي ذكره يعني بل اتفق الكل على امتناعه فقال القاضي والمحققون من قبل السمع وقال
الأستاذ وطائفة كثيرة من المعتزلة من قبل العقل وأما صغائر الخسة فجوزها
عمدا وسهوا الأكثرون وقد قال أبو جعفر الطبري من أصحابنا وغيره وطائفة من المحققين
والفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الكبائر ولأن جماعة

قالوا إن كل ما عصي الله به فهو كبيرة وبأن الله تعالى أمرنا باتباعهم وأفعالهم حجة لا فتراء
به عند كثير من المالكية وبعض الحنفية فلو جاز منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم
فيها أي في المعصية وما ذكره عياض من قبله ابن عرفة ولم يتعقبه والحق ما قاله السنوسي
قلت انظر ما نقله ابن التلمساني بأنه فرق فيه بين التبليغ والفتوى فقال في التبليغ
لا يجوز الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا وفصل في الفتوى فقال أما عمدا فلا يجوز وأما سهوا ففيه
خلاف إلا أنهم لا يقرون ومراده بالفتوى بعد التبليغ فالتحصيل أنهم قبل النبوة لا يجوز
عليهم الكفر عند الأكثرين والعقل غير مانع لكن تجوزها الأكثرون والإجماع المنع مؤذن لك لأن
الشرع جاء بأنهم معصومون قبل البعثة وأما بعد البعثة فالكذب مناف للمعجزة فعلى
ما ينافيه يمتنع ذلك عمدا وسهوا وغلطا أما عمدا فواضح لمنافاته لدلالة المعجزة وأما
سهوا وغلطا فقيل كذلك وقيل بدليل السمع وأما الكذب في غير ما ذكر من الأخلاق أو الكتمان أو
أفعال الجوارح المفرعة كالسرقة ونحوها فالإجماع على عصمتهم من تعمد ذلك ومن صغائر
الخسة وأما إتيان ذلك سهوا وغلطا فقيل يمتنع أيضا بدليل السمع وقيل بدليل العقل
وأما صغائر غير الخسة ففيه خلاف وقد تقرر جميع ذلك .

تبصرة

قال الشيخ ابن عباد الغفلة والسهو والنسيان بينها فرق فالغفلة تروك والسهو
لا يدوم والسهو لا يكون إلا عما هو في الحال والغفلة لا يعلم صاحبها حاله والنسيان
يعلم أنه نسي إلا أنه لا يعلم والسهو عدم العلم بالشيء لا لأمر يتعلق بالشيء والنسيان
عدم العلم بالشيء لأمر يتعلق بالشيء وقال بعضهم السهو عن الشيء تركه
من غير علم والسهو في الشيء تركه مع العلم به وهذا فرق يظهر به السهو الصادر منه
صلى الله عليه وسلم في الصلاة والسهو عن الصلاة الذي ذمه الله تعالى بقوله فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون وقيل إنه صلى الله عليه وسلم يسهو ولا ينسى لأن النسيان
آفة وغفلة والسهو إنما هو شغل فالنبي صلى الله عليه وسلم يسهو في الصلاة ولا يغفل

تنبيه على محصل جميع ما تقدم

ولا يغفل عنها ويشغله من حركات الصلاة لا في الصلاة يشتغل بها لا اشتغاله بها فهذا
ان تحقق على هذا المعنى لم يكن نقصا لقوله صلى الله عليه وسلم ما قصرت ولا نسيت خلافا انتهى
وقال التفتازاني رحمه الله يحتمل ان ذلك مما تقدم او انه ظن ان المنهي عنه شجرة
بعينها وانما عوتب لترك التحفظ والتثبت لا لارادة المراد او انها صغيرة قال وهذا هو
الظاهر وقالوا ايضا قوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما والجواب انه لم يقل احد
بالشرك في حق الانبياء بالنسبة الى الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف
مضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له
من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة
قصي والمعنى وجعل منها زوجها جعلها من جنسها من عربية قرشية وان الكهما فيما
آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد الدار وعبد العزى ونحو ذلك وقالوا
في حق نوح قوله تعالى انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب
انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على انه ليس المراد بالاهل الموعود بنجاتهم الا اهل
الصلاح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان ضجيعته الى بعض
الاخلاء به لا ابنا لك لما روي انه كان من امرأته ولا يخفى انه عمل غير عمل النبي اذ كان له
عمل صالح وقالوا ان ابراهيم كذب في قوله هذا ربي بل فعله كبيرهم هذا اني سقيم
والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله
او على الاستفهام او على انه كان في حال النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة
والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث انه كان به مرض الهم والحزن من عبا
دتهم او الحمى غبا وقالوا ان يعقوب افرط في الحزن وافرط في المحبة والجواب
انه لا معصية في مثل التحسر والاسف الذي يلوم عليه اما الحب والصلاح وانواع
الكمال ولا سيما الشكوى والحزن الى الله تعالى في حال تكون موجبة للعباد ولا

بهم

بهما وقد قيل انه كان من حزن ابي يوسف على يوسف عليهما السلام وقالوا من جهة
اخوته ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن
جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل
اخيه والرضى بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل النبوة والمراد وهم
بها لولا ان رأى برهان ربه ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون
التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها والمراد بالبرهان المركوز في الطبيعة البشرية ثم
لا الهم بالعصمة والقصد اليه وهو من باب المشارفة اي شارف ان يهم بها وبالجملة
فلا دلالة فيها على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الخشونات
ولهذا ورد هذا الكلام من الشارع جل وعلا سبحانه وورد من غير ان ينعى عليها ويذكر له
استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن
الله ومشيئته لشيء فيه الى رسالة توريته عما كانوا فعلوا بيوسف ما يجري مجرى
السخرية او هو بقول الكذب والسجود كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة
او كانت مجردا الحنا وتواضع لا وضع جبهة وقوله ان موسى اذن للسحرة في اظهار
السحر بقوله القوا ما انتم ملقون فلعله ليس رضى به بل الغرض اظهار ابطاله واظهار
معجزته واتيه رابه وقيل لم يكن الا حسبنا والقاء الالواح كان عن دهشة
وتهيج لشدة غضبه والاخذ برأس اخيه هارون نوع ايلام يكون على سبيل الاذى بل
كان يريد به التقييد ليفهم منه حقيقة الحال فجاء به هارون ان كلمه بنو اسرائيل على
الاذن له ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهارون فانه كان
ينهاهم عن عبادة العجل وقوله لموسى للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجيبا ولا يعلمه
الخضر كان من امر السوء وقصة داود عليه السلام لم يثبت فيها سوى انه خطب امرأة
كان يخطبها او يريد تزوجها او لما اراد داود دون أوريا وسأل ان ينزل عنها

فيقطعها وكان ذلك عادة في حقه فكانت زلة منه لاشتغاله بشيء وتعشقه
امرأة والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله لتنبيهه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا
وأناب وسياق الآية يدل على كرامته عند الله وان التهمة لم تنسبه اليه الحشوية وإنما
انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما لزلته بالنظر الى ما له من رفيع
المنزلة وتقرير المتكبر تصوير وتمثيل للقضية لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب فيحتاج الى
ما قيل ان الخصمين كانا انسيين دخلا اليه فعلما انهما اختصما الدعوى او كانا راعيين
غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته وقيل في قصة سليمان امور اخرها
ما ينسب اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الى آخرها وذلك انه اشتغل في
يستعرض الخيل حتى غربت الشمس وفاتته العصر وعمر وكان له ورد فنال العشي فاغتم
لذلك واستردها وعقر بعضها والجواب انه على سبيل السهو والنسيان
وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله والتصدق على
الفقراء من احب ماله ولم يفعل ذلك الا باباحة الله تعالى ذلك له ويمكن حمله على ان من الحسن
من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للخيل لا الشمس وانه طفق مسحا
بالسوق والاعناق تشريفا لها واستحسانا او اظهارا لا فلاح الله الجهاد في
نفسه وثانيها ما ينسب اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية وذلك ان ذلك ما روي
انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحاب خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله فلم
يشعر الا بعد ان القي على كرسيه ميتا فنبه لخطائه في ترك التوكل واستغفر وتاب
وهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى اذ ليس فيه التحفظ ومباشرة الاسباب ترك
لا متثال امر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روي من انه
قال لاطوفن الليلة على سبعين من كل امرأة تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل
ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة

فالعقد

فالفتنة الغالبة على ما سبيه وأما ما روي من جريان الخاتم والشيطان وعبادة الأوثان
في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز أن يكون اتخاذ التماثيل
قبل تحريمه في شرعه وعبادة التماثيل في بيته بغير علم له وأما قوله ما يشعر
به قوله تعالى قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي من الحسد وعدم إرادة
الخير لغيره والجواب أن ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما علمه من أنه وإن
حاله فإنهم كانوا يعتنون في ذلك العصر بالملك وهو كان قد نشأ في بيت الملك والنبوة
ووارثا لهما أو لتظهر لا إمكان طاعة السوى دنيه مع هذا الملك العظيم وقيل
أراد ملكا لا يورث منه وهو ملك الدين لا الدنيا أو ملكا لا أسلبه ولا يقوم فيه غيري
مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا
عظيما فطلب أن لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله وأما قصة
سيدنا يونس عليه السلام وهي قوله تعالى وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر
عليه فالجواب أن المغاضبة مع الكفار والمعاندين على الله ومعنى لن نقدر عليه أي
لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في
قوله إني كنت من الظالمين أي ترك الأفضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
كصاحب الحوت أي في ترك الصبر على معاناة الكفار وأما الأمر في قوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين ومثل الغفران له مع النبي. وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
فمحمول على ترك الأفضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع
والأحكام وقيل إنه ضل صبيا في بعض شعاب مكة فأتى به أبو جهل إلى عبد المطلب
وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب وبالجملة لا دلالة على المعصية والميل عن طريق
الحق ولذا قال تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك وذلك ما كان يثقل
عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة إذ قد جهله بالشرائع والأحكام أو من تحمل ثقلها

على اسماع اهل العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت تلطف في الخطاب وعتاب
على ترك الاولى وارشاد الى الاحتياط في ترتيب الحرب وقوله ما كان لنبي ان يكون له
اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق على ترك الافضل وجواز الا يرضى باختيار الصحابة الفداء
وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله وقوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي انه قرأ
بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان تف
شفاعتهن لترتجى فلما اخبر جبريل بما وقع منه حزن وخاف فنزل تسلية له قوله
تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية
له **والجواب** انه كان من القاء الشيطان لا بتعمد منه وقيل بل الغرانيق الملا
بمكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل بل تمنى بمعنى اتى جريه النفسي وكان الشيطان يو
سوس له بغير الهدى فنسخ الله ما وسوسه من نفسه وهداه الى الصواب وقوله
وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى
في نفسه عزيمة تزوج زينب بعد تطليق زيد اياها خوفا من طعن الناس بتزوج امراة
ابن فهذا امر دنيوي خوفا من طعن اهل الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل
هو ترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب لو ثبت واما مثل يا ايها النبي اتق
الله ولا تطع الكافرين ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن
اشركت ليحبطن عملك ولولا ان ثبتناك فان كنت في شك مما انزلنا فجوابه ان الامر بالشيء لا
يستلزم سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه فان قيل
ما بال الانبياء حكيت عنهم امثال ذلك على وجه الزمان مع ان الله تعالى ستار
وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا **قلنا** ليدل على صدق الانبياء ويكونون ما
يبلغون بامر الله في كل الاشياء وليكون امتحانا للناس كيف يفعلون بانبيائهم
بعد هذا الكلام عن لسانهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعتهم كيف

الخوف

على ان الصغيرة لا تقدح في الايمان والولاية البتة

التجئوا الى التضرع وما استغفاره ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية
ولا ينافيها البتة او تقع منكم مما ذكرته تجنبه لا عقاب فيه عليه الى هنا انتهى كلامه وحسن
الكلام ما فيه على القول بجواز الصغيرة في حقهم وقد تقدم وقال السنوسي قوله
فاستغفر لما تقدم من ذنبك وما تأخر الغفران محمل على الستر وهو المغفرة من الغفر
ومن معنى محى والتقدم اسباب الذنب من الشهوة والخواطر وحركة النفس والهم والعزم
والتأخر نتائج آثاره من التواني والتشاغل عن الخير ونحو ذلك من الحظوظ فلا شك ان المولى
الكريم انه قد لنبيه صلى الله عليه وسلم من المواهب الربانية والعصمة الكاملة ما
استأصل مادة كل ذنب وما طابقه اشارة الى ان هذا الذنب الذي عصم عنه هو ذنب
له بحسب ما يمكن العفو والقبول البشرية العادية او للتنبيه بالخفي على الجلي في
ستر ما عنك الذنب الذي يتوهم وصوله اليك وبعد ذنبا بالنسبة اليك وان كان
حسنة بالنسبة الى غيرك كان يشتغل مثلا بالطاعة والعصر بفعله نيل الملائم
النفسية في الجنان من المستهيات فاذا استحضر النوع واستحلت سوابقه ولواحقه
وان كان ذنبا بالنسبة للبشر بالنسبة لغيره فاحرى سائر الذنوب التي هي حقيقة كالمعاصي
والزنى قلت يعني المغفرة هنا اي لم تكن اسباب الذنب ولم يكن منك من الطاعة
عارضة لا تقع من غيرك بحقيقته انه معصوم وقوله واستغفر لذنبك قيل المراد
امته وان كان خطابا له ويحتمل ان يكون مرادا على سبيل التعليم المحض زيادة في رفع
الدرجات وما طابقه هنا كالماضية المتقدمة وقوله ووضعنا عنك وزرك ما ظهر
ان وضعه يعني الحط منه ومن سوابقه ولواحقه ان كان من الذنب وما طابقه
كما سبق وقوله عفا الله عنك فلا معاتبة فيه بوجه بل تلطف فيه وتعظيم كما يقال
في استفتاح الكلام اصلحك الله وقوله لولا كتاب من الله سبق الآية اي معناه
لولا كتاب من الله سبق باحلال الغنائم لكم وتخصيصكم بهذه الفضيلة ولهذا قال

ويكون انما عتبهم حملا للاصفياء على التنزه عن رؤية الزام ذنب ولا معاتبة بل فيه ما خص الله به
نبيه من بين سائر الانبياء وامته من بين سائر الامم وكانه قال لو كان لنبي غيري
ولهذا قال عليه الصلاة والسلام احلت لي الغنائم ولم تحل لنبي قبلي. وقوله تعالى تريدون
عرض الدنيا خطاب لمن اراد ذلك من الناس وتجرد غرضه لعرض الدنيا وليس المراد به النبي
صلى الله عليه وسلم ولا علية اصحابه. وقوله عز وجل عبس وتولى قال النقاش عباس ليس
في هذه الاية اثبات ذنب بل اعلام الله ان ذلك المتصدى له ممن لا يتزكى وان الصواب والاولى
كان لو كشف له حال الرجلين الاقبال على الاعمى وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لما فعل
طاعة كان طاعة لله تعالى وتبليغ لا معصية وما قصه الله تعالى من ذلك اعلام له
بحال الرجلين وتوهين امر الكافر عنده والاشارة الى الاعراض عنه بقوله تعالى وما
عليك الا يزكى وقيل اراد بعبس وتولى الكافر الذي كان مع النبي صلى الله عليه وسلم
قاله ابو تمام. وقوله عز وجل وعصى آدم ربه فغوى فتحققوا ان المراد المعصية
اللغوية والغواية اللغوية وهما وقوع صورة المخالفة والغواية التي هي ترك الهدى
سواء وقع عمدا او نسيانا او تاويلا ولا اثم على الناسي عمدا ان وهما المخالفة عمدا مع العلم بها
لتحريم بان المخالفة على هذه الصيغة تقع من الانبياء عليهم السلام وانما وقعت منهم
نسيانا او تاويلا وقيل قالت ان العرب تخبر عن الانبياء على سبيل الحال
ولكن ابليس ... انه عدو له الى ان سلم آدم الى ان اكل من الشجرة
عن الاكل نسيانا للعهد فقال تعالى فنسي وعصى آدم ربه وقال فنسي ولم نجد له عزما
الزلة من قبل نسيه فيتعلق الحمد غير متعلق النسيان وجاز للمولى ان يقول العبرة
وعصى تحذيرا وتنبيها لعظمه ليفعل ... ولا يجوز لاحد منا ان يطلق ذلك على آدم
الا في تلاوة القرآن. وقوله تعالى فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
للتشبيه بالكل ان المراد به جنس الادميين. وقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا

انفسنا

أنفسنا بقول آدم حين منعه إبليس لاستكانة والتعظيم لجانب أمر الله تع وقوله
تعالى في قصة السيد يونس فليس فيه نص على الذنب وإنما فيها أبق وذهب
مغاضبا وهم راجعا إلى قومه إذ هرب منهم وذهب مغاضبا لهم لكفرهم وفي آية أهل الكفر
وهجرانه أو كانوا من أكبر الطاعات لو صبر من غير إذن ربنا أنه سبحانه نبه نبيه يونس عليه السلام
أنه ليس كغيره إذ هو من خواص حضرته المبعوث لهداية الخلق والمحل المقصود من هدايته
لا ينبغي أن يخرج عنهم ويتركهم على ضلالهم فلا ينصحهم إلا بإذن الحق لا بالإذن العام كغيره
كغيره قلت هذا يدل على ترك رخصة أولى وقوله لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت
من الظالمين فالجواب عنه ما سبق من قول الشيخ آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وقوله تعالى
فظن أن لن نقدر عليه معناه أن لن نضيق عليه فيما فعل من الخروج عن قومه لأنه عليه
السلام لم يفعل ذلك معصية قلت تقدم في كتاب الفرق جوابا أخر نصه
وقصة السيد داود وقال عياض في الشفا لا ينبغي أن يلتفت فيها إلى ما سطره الأخباريون
إذ لم يصح شيء من ذلك فقال السمرقندي ذنبه أنه استغفر منه قوله لأحد الخصمين لقد
ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه فظلمه بقول خصمه وإلى نحو ما سطره الأخباريون
عن السيد داود وذهب أحمد بن نصر وأبو تمامة وغيرهما من المحققين وإنما يعني بسبب محبته
قتل مسلم وقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه من حدث بما قال هؤلاء القصاص من أمر داود
عليه السلام جلدته حدين لما ارتكب من حرمة من رفع الله قدره وأما استغفاره
وبكاؤه ونحو ذلك فعلى المعهود من حال الأنبياء وأما قصة نبينا وسيدنا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم مع زينب بنت جحش فليس فيها شيء إلا ما ذكر الله تعالى من كونه زوجه زينب
بعد فراق زيد وشهر بذلك نكاح أبا حقه أزواج الأدعياء وقد أوحى الله تعالى إلى نبيه
محمد صلى الله عليه وسلم لما أراد من تزويج زينب له قبل أن يطلقها زيد لما لقي في زيد حب
وفي موضع من التمتع بها لا لأنه مراد أو أنه حرمه أو منعها جاء يشكوا إليه لهجها عليه وأنه

زيد وافتتانها بأمره صلى الله عليه وسلم بإمساكها وأخفى عليه الصلاة والسلام عن زينب
ومحبته ما في نفسه الكاملة من وحي الله له بأن زيدا سيفارقها وتصير زوجة له بعد
حياء منه صلى الله عليه وسلم أن يظهره وكان ذلك لم يخف عن العلم الذي أمر بتبليغه وقوله
تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه من مفارقة زيد وتزوجك إياها بعده وهذا هو
الذي أبداه سبحانه أي أظهره بعد ذلك وليس يخفي ما أبدى ما يفتريه بعض الجهلة من
أنه تشغف قلبه وحب جمال زينب لما رآها في بيته ومع ذلك أمره بإمساكها حياء منه
ويكفي في رده أن الله تعالى قال وتخفي في نفسك ما الله مبديه ولم يبد الله سبحانه إلا مفا
رقة زيد وتزوجها وكيف يتعلق أشرف الخلق صلى الله عليه وسلم بحب شيء من متعة
الدنيا ولا سيما بعد أن حصلت في حوزة غيره والله عز وجل يقول ولا تمدن عينيك
إلى ما متعنا به أزواجا منهم الآية وقال تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم قلت ـــــ انظر هذا مع ما يقول الفقها
من قواعده كلام في موضعه وما قرره ابن التلمساني أنه قال لما خلق القلوب وما تقدم
للنجاة أن هذا جبلي للبشر ويقع للإنسان وقوله تعالى وتخشى الناس والله
أحق أن تخشاه ليس فيه عتب كما يفتريه من لا خلاق له ولا أدب وإنما هو مدح له بالحياء
ولقد كان أشد حياء من العذراء في خدرها وقوله إخبارا عن إخوة يوسف وما فعلوا
بيوسف فليس فيه على يوسف عتب وأما إخوته فقال القاضي عياض رحمه الله تعالى
لم يثبت نبوتهم فيلزم الكلام على أفعالهم وذكر الأسباط في القرآن قال المفسرون
يريد من نبئ من أبناء الأسباط وقد قيل إنهم كانوا حينئذ صغار الأسنان ولهذا لم
يميزوا يوسف لما رأوه وقالوا أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وقوله تعالى ولقد همت
به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه روي أن الوقف على قوله ولقد همت به ويبتدأ
بقوله وهم بها لولا أن رأى برهان ربه على التقديم والتأخير أي لولا أن رأى برهان ربه

لهم

لهم بها وفيه يعلم ان لولا حرف امتناع لوجود ويدل على عصمته من كل سوء قوله تعالى
لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين وقال ولقد راودته عن نفسه
فاستعصم وقال تعالى وغلقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله انه ربي احسن
مثواي انه لا يفلح الظالمون قيل ربي اي الله وقيل معنى همها اي بزجرها ووعظها
وقيل بضربها وبدفعها وقيل همها بها تمنيا منه لا عزما منه ويحتمل ان يكون همه بها اي
بسببها اي اهتم بسبب هذه المحنة التي وقع فيها من معصيته مولانا جل وعلا
وما كابد من الاشتياق والشغف بحبه عليه الصلاة والسلام فهو على سبيل الرحمة
لها ان لا يكون وقع في شيء من ذلك من اجله ولكنه لا يقتضيه برهان ربه اي هيبته
تعالى وهو له في جميع افعاله واحكامه تسلم لما هو رضي وقال المهدوي ويكون المعنى على هذا
لولا ان راى برهان ربه لاتى همها وفي قوله تعالى في قصة الشيخ موسى عليه السلام
فوكزه موسى فقضى عليه فهو نص الله على ان القتيل من عدوه وانما قصد عليه السلام اغاثة
الملهوف لا السوء اي لا قصد موته وقوله هذا من عمل الشيطان يحتمل اي في تسبب
الفعل المحبوب للشيطان اليه وقوله ظلمت نفسي داخل في على الطالب من خضوع الانبيا
وتضرعهم وشدة خوفهم وكذلك حالهم في الموقف على سبيل التضرع والخضوع كما هي
حالهم وان علموا عصمتهم الاخرة وعلى هذا يحمل استغفار الانبياء وفي قوله تعالى ولقد
فتنا سليمان معناه ابتليناه بولادة شق انسان حين نسي ان يقول ان شاء الله وليس
ذلك عقوبة بل تنبيه من المولى تبارك وتعالى لما اقتصر على كمال التعزيز في المستقبل ونهي
فهم عز وجل بان تولى رياضتهم بنفسه واياك ان تعطي الراي بنقله جملة الحو
زخرف والنعيم الذي لا يرضى ان يلتفت اليه مومن وفي قوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي الى اخر الاية فهو اقامة دلالة
لقومه على حدوث هذه العلويات التي يعبدونها وادعوا الهيتها او ولذلك

قال الحق من قائل وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه لا انه كان يعتقد ربوبيته
او يشك فيه وزال عنه ذلك بالاعتقاد والشك كما توهمه كثير ممن لا خلاق له ممن تجرأ عن
التحقيق ويجب على كل انسان ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكفر قبل النبوءة وبعدها
صغيرهم وكبيرهم بل هم معصومون من جميع المعاصي صغيرها وكبيرها ومعنى قوله هذا ربي اي
هذا ربكم او على نحو حذف الاستفهام او من باب ذكر دعوى الخصم لاقامة البرهان على انها
ليها وطلوع هذه الكواكب في الدلالة على حدوثها كالافول لانه عليه السلام انما اخر
الاستدلال الى افولها لانه لا افول من التغير والنقصان في الدلالة على حدوث تلك الكواكب
وعدم صلاحيتها للربوبية واوضح للذكي والغبي اما طلوعها فانه وان دل على
حدوثها فانه لا كان فيه كمال الجمال لصاحبه تلك الانوار فقد يشكل على الغبي والعامي
اليه فلا يتامل في وجه حدوثها وقوله فاوجس في نفسه خيفة موسى نحو قوله عليه
الصلاة والسلام انا اكان اخشاكم لله واعرفكم به عن توهم خلاف ان لا ينتضح لهما ضربت
معجزته مع سحرهم وقيل ان سبب خوفه انه سمع حسيسا بل بقول الفوابا اولياء الله مجاز
من قوله بل اولياء الله ان يكون ذلك علامة الظهور كما رقم للحاضرين بينما دواعي
الضلال وبالله التوفيق وبهذا يتاول ما ظاهره نقض عصمة الملائكة كقصة هاروت
وماروت والذي يجب اعتقاده ما وصفهم الله تعالى به من انهم عباد مكرمون لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانهم لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وان الذي ينبغي ان يعتقد في هاروت وماروت انهما
ان يكونا ملكين كما قيل فلو اضوان كانا من الملائكة فتعليمهما السحر لم يكن ما يراد العمل
به بل لتنتحي رمنه تعريف حقيقته وبيان شره ولهذا اخبر الله سبحانه انهما قالا انما نحن
فتنة فلا تكفر وقول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها انما هو استفهام لمجرد الا
تطلع لا الانكار والاعتراض لان ذلك كفر من صدر منه ولهذا قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس

تنبيه على قصة هاروت وماروت وما قيل فيهم

لك

لك فكان الخضوع لم يسأل الحوائج إلا وانكسارا ونفي نسبة أي شيء عنه عما من النقص والتبديل
وتنزيهك عن الجور في أفعالك وأحكامك وقولهم نحمدك أي نثني عليك بما لك الملاطفة في
أي نثني بسبب نعمتك فتكون الباء على هذا للسببية تعبيرا بالمسبب عن السبب لأن
الحمد بمعنى الشكر مسبب عن النعمة ويحتمل نثني نحمدك أي نمدحك بكل كمال لأن المدح بكل كمال
نثني به عن غيره وتكون الباء للآلة وقولهم ونقدس لك أي نطهر أنفسنا عن كل خاطر ردي لك
أي لأجل حرمتك وعبادتك إذ لا تصح العبادة والحرمة إلا مع طلب نفي جميع الأدران ويحتمل
نطهر أنفسنا لأجل رضاك والمعنى من كل سوء سواك وقوله تعالى إني أعلم ما لا تعلمون معناه
وإن جعلته خليفة لا زعم من يفسد فيها ويسفك الدماء فإني أعلم فيه ذلك من الحكم والمصالح التي
تقع لمحض الاختيار الإلهي في دار الدنيا مما لا تفهمون على ما خاطبه بعلمه انتهى وجيه
اختصار وإنما ذكرت هذه النقول الجمة لما علم أمرها لأن كل واحد منها قد يرى إذ
ربما يشكل بعضه أو فيه نقص وأثبت هذه لا نقلا حتى يتيسر لك عن المسألة فتحيط
بالمسألة والله أعلم ولكل امرئ ما نوى وكان الفعل عظيم فينبغي لا من ... ولا يرجع لما
تشكل من كلام نبينا **تتمة** قال الشيخ ابن عرفة الأظهر عصمة الملائكة
لأن في عصمتهم قولان للمتكلمين وعلى الثاني كون إبليس كان منهم خلاف والمسألة
سمعية اجتهادية

السادسة في أفضلية الملائكة على الأنبياء

أو الأنبياء على الملائكة قال ابن التلمساني في شرح المعالم الأنبياء أفضل من الملائكة وهو
قول عامة الأشعرية والشيعة وقال الفخر في المعالم إن الملك أفضل في ... وقالت
الفلاسفة والمعتزلة أن الملائكة أفضل وبه قال واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو
عبد الله الحليمي واحتج القائلون بأفضلية الأنبياء بأن آدم سجدت له الملائكة بالنص في
القرآن والمسجود له بأفضل أنواع الكرامة أفضل من الساجد قولهم السجود إنما كان لله وآدم كا
لقبلة جوابه ... بأنه تفضيل له بدليل قول إبليس أرأيتك هذا الذي كرمت علي

فصل على ما قيل في عصمة الأنبياء عليهم السلام

يدل على انه قبله وجوابه لا مرية بان اضافة السجود لادم في قوله اسجدوا لادم كاضافته
لله في قوله واسجدوا لله الذي خلقهن خلافه ولان الاول اصح الثاني ان ادم كان اعلم من
الملائكة لقوله وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله انبئهم باسمائهم والاعلم افضل لقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث طاعة البشر اشق لانها مع موانع
الشهوة والغضب ولان بعض تكاليفهم مبني على الاستنباط وبعضها على النصوص
قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولانهم ابتلوا بوسو
سة الشيطان وشبهات كثيرة مثل ربط الحوادث الارضية باتصالات فلكية ومناسبة
كوكبية والاشق افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها
الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم على العالمين والعالم كل موجود
سوى الله ترك العمل به فيمن ليس نبيا من الاولياء بقي معمولا على الاصل وقال ان
التفتازاني واباء ابليس من السجود واستكباره والتعليل بانه خير منه لكونه من نار
وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود
لا عبادة لله ذي اعظامه له ورفعا لمنزلته ومثلا لنعوس الساجدين وهذا مثل جواب الامدي
خلاف ما تقدم لابن عرفة ان الاول اصح قال ابن عرفة واحتج الاخرون بوجوه
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون دلوا
ذلك لا يحسن العطف كقول القائل لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان
ولو عكس ما حسن الثاني قوله تعالى كل امن بالله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو الاية
وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي وقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن
الناس والدليل من ذلك تقديم ذكرهم على الرسل والتقديم في الذكر دليل على التقديم في
الشرف الثالث قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته احتج بعدم استكبار
الملائكة عن عبادته على البشر ولا يصح ذلك اذا كانت الملائكة افضل من الملك اذا اراد

تعرض

ترقى بها عن مقام الرتبة بانه يقول المولى لا يستكبرون من كان عنده يكيف بهؤلاء الضعفاء
والمراد بالعندية العندية الفضيلة لا مثل الجهة الى آخره الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك
وقوله الا ان تكونا ملكين يدل على ان الملك افضل وفيه ابحاث دقيقة الخامس ان الملائكة
رسل الله الى الانبياء لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى علمه
شديد القوى فكانوا افضل لان رسول البشر افضل من امته كذا هنا والعلم افضل من
المتعلم السادس ان الملائكة مبرؤون عن الشهوة والغضب والوهم والخيال واجاب
الشيخ الفاضل عن مثل قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والعندية
الى آخره بمنع قوله ومن عنده وقوله بل عباد مكرمون الى قوله وهم من خشيته مشفقون
فان ذلك يدل على فضيلتهم لا افضليتهم واجاب عن قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك
بانه انما قال ذلك حين استعجله قومه العذاب الذي وعدوا به لقوله والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى تكون لي قوة ولا قدرة على
انزال العذاب باذن الله كما كان جبريل عليه السلام ويكون في العلم بذلك باخبار من الله
بلا واسطة واجاب عن قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
ان ذلك تمويه من الشيطان ان الملائكة بالمرتبة العليا وان لا اكل من الشجرة يرتقي به
الى تلك المرتبة وان الذي شاهد في الملائكة من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة
تحصل بالاكل من الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة واجاب عن
قوله علمه شديد القوى ان ذلك يعني التبليغ وانما التعليم من الله واجاب عن قوله
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ان الكلام سيق لرد
مقالة النصارى وتوغلهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى
لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم

وإنما يفترقون في علوم لا يفتقر إليه عيسى وأجاب عن تقديم الملائكة على الرسل بأنه يجوز أن
يكون التقديم من أجل تقدمهم وجودهم أو في قوة الإيمان بهم ومن الاهتمام بهم لأنهم أخفى فالإيمان
بهم أقوى وبالتقديم عليهم أحرى تنبيه ثم نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم خاتم النبيين بنص القرآن والسنة قال الله تعالى ما كان محمد أبا أحد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقال صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي. الحلبي نسخ
ابن عطية على القرآن في قوله المعاد لك بالإجماع لا بالنبوة قال التفتزاني احتمال تأويل ذلك
بأن المراد بالنبيين أولو العزم لقيون المعاني تخصيصه كاحتمال تأويل ظواهر التشبيه
بما يعم منحصر التأويل قال ابن عرفة يرد بأن ذلك لمعارضة تلك الظواهر الدليل
العقلي وذلك معقود ضرورة في ختمه صلى الله عليه وسلم وفي المعالم هو صلى الله عليه وسلم
أفضل الأنبياء بالشرع لقوله تعالى فبهداهم اقتده وثبت أخلاقه واضح بغير أني بكمال أنوا
عه فهو أفضل من كل واحد منهم برأس العلم نواب امتثال لأنه قال وبالعقل بأن دعوته
بالتوحيد والعبادة عمت ولم تبلغه دعوة غيره فانتفاع أهل الأرض بدعوته أكمل
من انتفاعهم بغيرها انتهى قال في شرح المقاصد وعيسى إنما ينزل في آخر الزمان
على شريعة نبينا لا يبعثه إلا اتباعه كما قال في حق موسى أنه لو كان حيا ما وسعه إلا
اتباعي فيصح أنه خاتم الأنبياء بمعنى أنه لا يبعث نبي بعده وأجمع المسلمون على أنه
أفضل الأنبياء وأن أمته خير الأمم لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وكذلك قوله
تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا والوسط الخيار وتفضيل الأمة تفضيل للرسول إذ
هم أمته وأنه مبعوث إلى الثقلين وخاتم الأنبياء والرسل ومعجزاته الكاملة باهرة
باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة جميع الأديان وشهادته فأتم به النعمة
على البشر كافة إلى غير ذلك من خصائصه التي لا تعد ولا تحصى وقوله ورجحا بعضهم
بقوله يعني رجحانا انتهى إلى ذلك والأحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة ذكرنا أعليه

الصلاة والسلام

مبتدا
الصلاة والسلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر وقال عليه الصلاة والسلام
لا تخيروني على موسى ولا ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضعا انتهى
وقال ابن التلمساني في قوله عليه الصلاة والسلام لا تفضلوا بين الانبياء وقوله
عليه الصلاة والسلام ما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى وفي رواية
لا تخيروني على يونس وفي حديث انه جاء رجل وقال يا خير البرية فقال ذاك ابراهيم أجاب
العلماء عن ذلك باوجه الاول انه عليه الصلاة والسلام قال ذلك على طريق التواضع
ونفي الكبر والعجب عن نفسه الثاني انه قال ذلك قبل ان يعلم انه سيد ولد ادم الثا
لث وهو الاظهر ان الله نهى عن تفضيل يؤدي الى تنقيص بعضهم ومنقصة الانبياء من حق
يونس مع ما قص عليه فلا يظن ان ذلك حطه من رتبته الرابع المراد منه المنع من
التفضيل في نفس النبوة والرسالة وانما التفضيل في زيادة الاحوال والاختصاصات
والكرامات واوضح الدليل على افضليته من قوله تعالى فبهداهم اقتده لانه يجب حمله على
التوحيد والايمان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيناكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فان قيل كيف يتصور
اخذ الميثاق عليهم بالايمان به واجابته والنصرة له مع انه لم يبعث الا على فترة ولا نبي
بعده قلنا اخذ الميثاق على الرسل يوجب الاخذ منهم على اتباعهم بذلك
فاذن من وجد بعد كل نبي يبعث اي ياخذ على امته ان كل من ادركه منهم محمد فعليه الا
يمان به ونصره وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم لما رأى بيد عمر صحيفة من التوراة لو كان موسى
حيا ما وسعه الا اتباعي ومن الدليل على علو رتبته ورفعة مكانته انه تعالى خاطب
الرسل باسمائهم فقال ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنة قال يا نوح انه ليس من اهلك
يا نوح اهبط بسلام منا يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا يا موسى لا تخف يا عيسى ابن مريم وقال
في خطابه عليه الصلاة والسلام يا ايها المزمل يا ايها المدثر يا ايها النبي ومن ذلك انه

اقسم بحياته ولم يقسم بحياة غيره فقال لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون قيل معناه
وحياتك ومن ذلك احاديث الشفاعة وهي مشهورة وفي الحديث الصحيح اذا سمعتم
المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه من صلى علي صلاة صلى الله عليه عشرا ثم سلوا
الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لا تنبغي الا لعبد من عباده وارجو ان اكون انا هو
فمن سال الله لي الوسيلة حلت له الشفاعة وفي حديث اخر الوسيلة اعلى درجة في الجنة
ومن ذلك دليل على عظم قدره ومنزلته في الدارين وانه اكرم البشر نسبا ولم يزل ادوا فيهم
الفضل ما روي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قسم الخلق
قسمين فجعلني من خيرهم قسما وذلك قوله تعالى واصحاب اليمين واصحاب الشمال فانا من
اصحاب اليمين وانا خير اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في خيرها ثلثا
فذلك قوله تعالى فاصحاب الميمنة واصحاب المشئمة والسابقون السابقون فانا من السا
بقين ثم جعل الاثلاث قبائل فجعلني من خيرها قبيلة وذلك قوله تعالى وجعلناكم شعوبا
وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم فانا اتقى ولد ادم واكرمهم على الله تعالى
ولا فخر ثم جعل القبائل بيوتا فجعلني من خيرها بيتا وذلك قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال عليه الصلاة والسلام اعطيت
خمسا وفي رواية ستا لم يعطهن احد من قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض
مسجدا وطهورا وايما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي
وبعثت الى الناس كافة واعطيت الشفاعة وفي رواية بدل هذه الكلمة وقيل لي
سل تعطه وفي رواية بعثت الى الاحمر والاسود قيل السود العرب لان الغالب عليهم الادمة
والحمر العجم وقيل الحمر الناس والسود الجن وفي حديث عن ابي هريرة نصرت بالرعب واوتيت
جوامع الكلم وفي رواية حذيفة بشرني ربي ان اول من يدخل الجنة معي من امتي
سبعون الفا مع كل الف سبعون الفا ليس عليهم حساب وغير ذلك احاديث كثيرة

وبالجملة

وبالجملة فصفات الكمال في النبي على قسمين منها ضرورية ومنها كسبية فالأولى
نحو كمال الخلقة والصورة وقوة العقل وصحة الفهم وفصاحة اللسان وقوة الأعضاء
واعتدال الحركات وشرف النسب وغير ذلك والكسبية نحو الأخلاق العلية والآداب
السنية من الدين والعفة والعلم والحكمة والزهد والصبر والحلم والتؤدة والرأفة
والرحمة والسماحة والشجاعة وحسن المعاشرة وهذه هي الصفات المعبر عنها بحسن الخلق
وقد قال تعالى في وصفه وإنك لعلى خلق عظيم وقالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه عليه
الصلاة والسلام القرآن وما من صفة من هذه الصفات إلا وهي له سجية ولا منقبة
من هذه المناقب إلا وله فيها أوفر حظ وقد بوب العلماء على هذه الخصال كتبا وأسبابها أبوابا
وتكلموا في كل خصلة منها بما يشفي الغليل وذلك زائد على أنواع الآيات وضروب المعجزات
والله أعلم انتهى وذكر السنوسي في حديث الشفاعة أن الناس يموجون فيمن يشفع لهم
من الشيخ آدم إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكل نبي يقول نفسي نفسي إن ربي غضب
اليوم غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده حتى ينتهي إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
فيقول أنا لها فيسجد تحت العرش فيقال له من قبل الله ارفع رأسك وقل يسمع لك واشفع
تشفع وسل تعط وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أول من يقرع باب الجنة فيقول
رضوان عليه السلام من أنت فيقول محمد فيقول بك أمرت ألا أفتح لأحد قبلك أو
كما قال وروي أن النار تعرض على الناس فيقودها الموكلون بها بالسلاسل فتحيط بأهل المحشر
فإذا قربت منهم بنحو خمسمائة عام تشهق شهقة عظيمة وينفلت منها عنق كثير طوله خمس
مائة عام له رجم وإشفاق فيصل إلى أهل المحشر ويرمي عليهم ويشهق شهقة منكرة لا
يستطاع سماعها فيملأ الجو كلمة ذات أن زيادة على ما هم فيه ويلتفت الناس من الموقف
ويبلغهم الوجد وحينئذ يجثو الملائكة المقربون والأنبياء والرسل على الركب خوفا
من الله تعالى فحينئذ يشفع إلى النار سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فتنقمع النار وحينئذ ترا

من قبل الله السمعي له واصطفى اثنتي وقال عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد ادم ولا فخر
وفي الخبر ان الله خلق اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه
ما بين المشرق والمغرب وحافتاه من ياقوت احمر وخلق القلم من جوهر طوله خمسمائة عام ثم
نظر الله نظرة هيبة فانشق نصفين فنبع منه نور ثم قال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
بكتبه ثم قال له اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة فما اجراه الله تعالى فكتب ما هو كائن الى يوم
القيامة وانه يرجع الى الشيء كالرعد وكتابته بالنور وورق ان الصحفة اذا صعدوا بابها
لناظر فوجدها عليه بلا تنقيص واثر بين دقيقها فكتب وسبق في علمه سبحانه وذكر بالستر عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال ان في صدر اللوح المحفوظ لا اله الا الله دينه الاسلام محمد عبده
ورسوله فمن امن بالله وصدق بوعده واتبع رسله ادخله الجنة قال واللوح اصله في حجر
ملك وللخزان اللوح في بيته كل شيء من سقوطه الورقة وغيرها انتهى واختلفوا في الافضل
بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة
توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله
السابعة الكرامة ظهور امر غير معتاد من ذي صلاح غير نبي في الحال ولا بعده فخرج
بالاول المعجزة وبالثاني الارهاص وهو ذلك بزيادة لكن قبل البعثة ولا بعده وفي صحتها
نقل الارشاد عن اهل الحق منع لا بعد منه الكسبر البعض وبنا بل المعنى لما في الاستاذ
ولم يحك فيه الارشاد بعد ذلك الميل الى قريبا من قولهم ونقله بعضهم عن الشيخ ابن زيد
ونقله بعضهم عنه وفي جامع الاستاذ من دعا الشيخ على الماء او في الهواء او قطع المسافة
في البعض في ليلة ويكون بنوع المعتبر فيحتمل انه يجوز ادعاء دليل لا يثبته كقول كثير
من اهل السنة وللامام عنه لا يبلغ الكرامة مبلغ خرق العادة لقوله في كتابه باب
اثبات الكرامة مع قوله هذا وكان تقصر الكرامة بنحو اجابة الدعوة وموافقة الماء في
ابن تيمية والمكاشفة قال بعضهم انما هي كحوت تصرف على انه لا يبلغ مبلغ العلم

واما

258

هي بين بلا نعم

والفهم ان منها ما يبلغه في المحل لنا كقصة مريم واصحاب في الارشاد وقصة اصحاب
الكهف قال ابن عرفة ومنها طالعة الصفوة ونحوها بحمل العلم بوقوعها ضرورة بها عن جابر
الرجبي اكثر عليه اهل الرحبة فيما يعطي الله اولياءه فخرج جابر عنهم ثم دخل عليهم وهو
راكب سبعا وهو يقول اين الذين يكذبون اولياء الله اهـ حتى المنكرون لوقوع الكرامة
لم ينف اكثرهم دليلا على النبوة و اجاب في الارشاد عن فرق العرف بينهما باقتران
المعجزة بدعوى النبوة المقترح والتحدي وعراء الغير ووجد امتناع صدورها عن اختيار وقصد
من الولي نقلا لا للارشاد صوبا الثاني ومن جهة خارقة للعوائد فوان للارشاد
ونقله قال ابن عرفة في الصفوة الغاز لا اسود العنسي ابا مسلم الخولاني حين كذبه في دعواه
الرسالة في النار فلم تعمل فيه وانصرف وقصته مشهورة وفي صحتها بالاخبار بالغيب
فوان بناء على ان مقتضى قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الخ خصه او عمه وفي الارشاد
لا تفارق الكرامة المعجزة الا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة ووقوع الكرامة دون
ادعائها والفرق بين السحر والمعجزة بذلك قال ابن عرفة الا فرق ان تسميته بالكرامة وهو ان السحر
امر خارق للعادة مقدور لا ارتباط بسبب خارجي به قال وزعم القرافي انه غير خارق وعزا بنه
انما هي بحيل اسبابه لا كمن الناس صنعة الكيمياء بعيد وخلاف قول المقترح قول
الارشاد الفرق بينه وبين المعجزة كما بينها وبين الكرامة مع نصه بان الكرامة من خرق
العادة انتهى قلت انظر قوله وفي صحتها بالاخبار بالغيب فوان كلامه ان القول
لاهل السنة وكلامها بانه للتفتازاني في ذلك اي القولين انه فيه للمنكرين من اهل
السنة واعلم انهم اختلفوا في الفرق بين المعجزة والكرامة فقيل من جهة التحدي كما تقدم
وقيل من جهة لا اختيار في المعجزة دون الكرامة وهذا احد القولين وقيل لم يقع معجزة لا يقع
كرامة وانما يقع مثل اجابة الدعوة ووجود ماء في البرية والمختار عندهم ان كل ما وقع على يد
النبي لا يقع على يد الولي لا بقلب الخ لا يؤدي الى تكذيب الرسول الا انا نقول الولي لا يدعي

فصل في الاستدلال على وقوع الكرامة من الأولياء

الرسالة لا دعوى النبوة فحينئذ يتبين إعجاز ما أتى به لأنه لا يأتي به من يبغي معارضته إلا الولي
بل لا يبغي معارضته بل تظهر على يده من أجل اتباعه فظهورها ببركة الرسول عليه فيعني قوله الر
سول بلا أي آخر لا أتيت به أنه لا يأتي به متحد كرامته يبغي معارضتي قال التفتازاني وربما
يحتج على الوقوع بقصة مريم من حبلها من غير زوج وولادة عيسى قلت
إنما يتم هذا على القول بعدم نبوتها وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وذلك أن الله عز وجل
أحيا لها تلك النخلة بعد يبسها فأورقت وأثمرت وأرطبت وأيضا كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء تأتي به الملائكة
من الجنة هكذا قال أهل التفسير وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام
ولا شراب وقصة آصف بن برخيا وإتيانه بعرش بلقيس قبل أن يرتد الطرف والثاني
ما ثبت تواترا وإن كان التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين
كرؤية عمر على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وذلك وكشرب خالد بن
الوليد السم من غير أن يضره وأما علي رضي الله عنه فكراماته أكثر من أن تحصى والعجب
من بعض جهلة أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه يوم التروية
بالبصرة وفي ذلك اليوم بمكة أن من اعتقد ذلك يكفر وما أنصف ما ذكره الإمام النسفي
رحمه الله حين سئل عما يحكى أن الكعبة كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول به
فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة واحتجت
المعتزلة بأنها لو ظهرت لالتبست بالمعجزة ورد بما سبق من الفرق وأيضا لو ظهرت لكثرت
لكثرة الأولياء وخرجت عن خرق العادة وهو خلف ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض
العادة وأيضا لو ظهرت لانقطع التصديق لانسداد باب إثبات النبوة بالمعجزة بجواز أن يكون
ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بأنها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق
قطعا وأيضا مشاركة الأولياء الأنبياء في هذا المعنى تخل بعظيم قدر الأنبياء ووقعهم في

النفوس

النفوس ورد بالمنع بل يزيد من جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نال امثالهم
واتباعهم مثل هذه الدرجة فهي كثيرة لافتراء بعض بعضهم وايضا هو خاص من باب الاخبار بالـ
غيب قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسول من بين المرتضين
بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين والجواب ان الغيب
ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان
يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة والبشر فيصح الاستثناء وان جعل مخصصا فلا خفاء بل
لا امتناع في جعل الغيب للعموم لكونه اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام ولا سيما وقد
كان في سلك النفي او يكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي
اطلاع البعض على البعض ولكن لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة
فلا اشكال بناء على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد
نوعا من الاطلاع وهو غير لازم وقال المقترح قالوا اذا جوزتم ظهور الكرامة فيلزم التشكك
في الحس وبيانه فيشكك اذ ابى بقاء الانهار ماء والجبال حجارة لجواز ان تنقلب الانهار
دما والجبال ذهبا ابريزا لا نحتمل لجواز انخراق العادة ورد بان العلوم العادية
بقاء هذه الامور تمنع من الشك واذا خرق الله العادة لم تبق هذه العلوم اذ يستحيل
بقاء العلوم مع المانع اي فلا تجتمع حقيقة العلم وذلك قلب الاجناس وهو محال
وعلى كمال العين فانهم يجوزون انخراق العوائد ولا يشكون فيما علموه فاذا انخرقت بعث
نبي لم يبق لنا العلم واحتج القاضي بان من الخوارق ما ان يدل او لا يدل والقول بان لا
يدل على النبوة يبطل دلالة المعجزة لانه يكون الخارق غير مختص تارة يدل وتارة لا يدل
اي من يدعي النبوة ومن يدل على الولاية وان لم يدل فلا فائدة فيه ورد بان الدال على
النبوة ليس مجرد الخارق بل مع دعوى التحدي والولي لا يدعي النبوة وقوله اذ لم يدل لا
فائدة فيه مردود بانه يفيد فيجعل ملازمة ثم ان الكرامة دلالة على ولاية الولي ففي الطمع

قف
على معنى قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا وتتبع كلامه

قف
على ان الكرامة لا تدل على ولاية الولي دلالة قطعية بل ظنية

جاز انه يجوز ان يكون ذلك استدراجا او يكون من امر الله وقد قال الشيخ ابو الحسن ان من ختم له
بالكفر فهو في زمان الطاعة ليس بولي ويتوزع في ذلك والخلاف لفظي فمن اعتبر انه ولي قال الولي
من تولى الله طاعته وهذا تولى الله والشيخ يقول الولي من تولاه الله بحفظه ومعونته وتاييده
وهذا القول سبق العلم بانه يختم بخوف وما موقن وهذا يعطي انه ولي نفع الخارق على يد
من تولى الله طاعته يدل دلالة ظنية لا قطعية فاحسن تامل ذلك ترشد انتهى. وفي
العالم ان الانبياء افضل من الاولياء بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه
وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد الانبياء افضل من ابي بكر وبالعقل ان الولي هو
الكامل في نفسه والنبي كامل في نفسه ومكمل لغيره قال ابن عرفة من شك في فضلها
فهو خلافه اذ اجمع عليه لا يستدل عليه اه قال ابن التلمساني في شرح المعالم هذه
المسائل لا يعرف عليها احد من ارباب المقالات نسبة تحصل في ذلك لكن ام تنقل بعض من
ينتمي الى الصوفية من رعونات وليس منهم في الحقيقة من ذكر شطحات تشتهر عليهم
بعدهم عن الفهم واستحواذ الشيطان عليهم كقول بعضهم اللهم اجمع علي بحرا وقول ما
خبه لا جمعه الله عليك يعني انه في مقام جمع لا يشاهد فيه خلق وهذا كفر محض منه
فان طلبه ان يجمع عليه بحرا يشعر بنفسه وبحاله ولم يجمع عليه الصلاة والسلام فتعين ان
من وصل الى مقام فانما وصل اليه ببركة اتباعه عليه الصلاة والسلام وكل ما يحصل له من زيادة
ذكرا منهم من تبرءا فبيوعه عليه الصلاة والسلام قال القرطبي بعد الاستدلال المتقدم
له وايضا قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيئين
والصديقين والشهداء والصالحين اشعرت الاية ان درجة النبيئين فوق درجة
الصديقين ودرجة الصديقين فوق الشهداء ودرجة الشهداء فوق الصالحين فان الواو
وان لم تقتض رتبة لكن العرب تستفتح في الكلام تقديم الشيء على الاشياء في
دعوانا عليه الصلاة والسلام الا ذلك في قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال

ابدوا

ابن داود ابا بن الله به وقال الشارح يعني الشيب والاسلام للمرء ناهيا
فقال عمر هلا قلت كفى الاسلام والشيب وتنازع المسلمون ذكرا في شيء حتى كتبه العهد
فمن يبدأ باسمه وقال سيبويه يقدمون الذي شأنه أهم ولهم به أعنى ومن الدليل أيضا أنه
لا يجوز أن يصلى على غير الانبياء الا بالتبع واما قوله عليه الصلاة والسلام اللهم صل على آل
ابي أوفى فخاصية خصهم بها ولا يجوز لغيره ذلك استقلالا وما زاد عن بعض الفاضلين على
احتجاج النبي بالعموم انه كلمة طائفة من الناس فضيلة هل الصحابة اكثر عددا او اكثر
فضيلة من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اراد ذلك في العدد والفضيلة كالقطرة في البحر
علم انه جيبين عدم بالنسبة اليه لا شك وان اصحاب النبي المشتركين به المكلمين بكمله افضل
من اتباع اتباعه قال ابن التلمساني ومقتضى ما اشعر به كلام الفخر انه لا اخص للانبياء
والرسل لذلك مع اختصاص الانبياء والرسل بالوحي كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول وان منهم من كلم الله بغير واسطة وثبوت العصمة لهم فيما يبلغونه
وعن الكبائر والصغائر ابتداء على رأي ولم يثبت ذلك لاحد من الاخيار ويستبطل قول الرازي
بقية الكمال لا مانع للعصمة وانما ثبتت العصمة جملة اشتهر تشبيه بعالمهم بقوله عليه
الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على الخطا وما في معناه من الاحاديث على ما قررنا في اصول الفقه
وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وان المراد انهم يحكمون
بالكتاب المنزل كما ان انبياء بني اسرائيل يحكمون بالتوراة والتشبيه في هذا العذر
لا في درجة النبوة وقول ابي بكر للنبي صلى الله عليه وسلم حين اكثر من مناشدة ربه ان الله
منجز لك ما وعدك ليس فيه زيادة كمال في هذه الحال لابي بكر على الرسول فان تصديق الرسول
بذلك اتم لانه الله رابطه ابو بكر هو الكمال في مقام الايمان وما اظهره الرسول اعطاه حال الخوف
عمر كما هو اسبابه الكامل وهو نظير جوابه لمن ساله حين مات ابنه ابراهيم وهو سعد بن
عبادة وعبد الرحمن بن عوف وقد بكى وكيف تبكي وليس ذلك الا لكمال تسليم ورضاه

بالقضاء ولكنه اعطا الظاهر حكمه وهو كمال الحال اعطا الباطن حكمه كما في قول النبي
الدمعة انها رحمة وقال الحزن القلب وتدمع العين ولا نقول الا ما يرضي الرب وانا بك يا ابراهيم
لمحزونون فـقـال سعد الدين في المسئلة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه
كزنا الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو
ذلك والامور المخلة بالمروءة كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة
انتهى قلت ما ذكره من اشتراط الذكورة نسبه المقترح الى الغزالية قال ومن منع الغزالي
ان تكون المراة نبية وقالوا مرتبة النبوة مرتبطة بكمال وهن ناقصات العقل فينبغي مع
نقصانهن ان يصلن الى هذه المنزلة العلية في رعاية البرية وهذا مستغرب فرب امراة اعظم
من الرجال الرجال وقد اتفق المسلمون على تفضيل مريم على رجال زمانها غير الانبياء ولو ابتعث
الله امراة نبية لم يكن النقصان ثابتا لها والكمال المقرر للرجال من اجل ان غالب النساء
دونهن بالكمال فربما تبغي وسرعة ادراك وجودة راي وقوة التدبير وليس ذلك ممتنعا
على النساء فيكمل ما يخلو وقد يؤخذ من قوله تعالى ان الله اصطفاك وطهرك ان مريم اصطفيت
بالنبوة ولا بن [illegible] وقد اختلف الناس اهي نبية ام غير نبية فقال الشيخ ما لم
في النفي ولا اثباتا ما وهذا الذي نشك فيه لا يمنع من ان الظاهر على يديها كرامة
لعدم وقوع التحدي وكذلك ما جرى لام موسى من الالهام ان تلقيه في البحر وغير ذلك
فهو كرامة ولم تثبت لموسى حينئذ وكذلك ما جرى للنبي صلى الله عليه وسلم من حين ولادته الى
حين بعثته فانه كرامات اذ لم يكن مسبوقا بتحد انتهى .

الثامنة

في السحر والعين والجن واشباه ذلك والكهانة قال ح رسالة في الشامل اعلموا ان السحر
ثابتة عند اهل الحق وانكره معظم المعتزلة وردوه الى الشعبذة رسالة الرفعة ابن
والتزيل [illegible] اثباته التقوى سبحانه قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت

وماروت

وما روته الآية بصريح الآية بأن السحر ما يفرق به بين المرء وزوجه وقال تعالى فلما ألقوا
سحروا أعين الناس الآية وقد ثبت في الصحيح أن لبيد بن الأعصم سحر النبي صلى الله عليه
وسلم وأن جبريل وميكائيل أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعلماه أن من سحره لبيد وأنه في
مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فا
ستخرج ذلك على ما نعته الملك فلما استخرج علي رضي الله عنه حل العقد حتى استقل رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكأنما كان نشط من عقال وعند ذلك نزلت سورة الفلق وروي
أن يهودية سحرته أيضا وما استفاض في الصحابة أن جارية لحفصة سحرتها فأمرت
بها فقتلت وكان ذلك في زمان عثمان رضي الله عنه فأنكر استبدادها بالقتل واشترت
عائشة رضي الله عنها جارية فسحرتها فباعتها وسحر يهود خيبر فتكوعت يده وروي
من جهات شتى أن ساحرا سحر الوليد بن عقبة فكان يدخل في جوف بقرة ويخرج منها ويفعل
ذلك مرة بعد مرة حتى دخل المجلس الذي سماه رسول الله في زمانه وعرف ما يكون منه وهو
جندب فلما رأى جندب الساحر يولج في جوف البقرة فضرب البقرة بسيفه ضربة فقطعها دفعة
منها البقار فخر تهاجر الشيطان ولم يخرج الساحر ولا يصلى وقال الناس قد وري أي برى القتل
يعنون جندبا وقد قال صلى الله عليه وسلم جندب رجل من أمتي يضرب ضربة يبعث بها
أمة واحدة وزيد بن صوحان تسبقه يده فتسبقه إلى الجنة وقد ذاع السحر في سالف
الزمان وتناوله الناس فيه ولم ينكر من الصحابة والتابعين ومن التابعين فيها وقد
تكلم الفقهاء في حكمه فذهب بعضهم إلى القتل بنفس السحر وذهب آخرون إلى أنه يكفر
بنفس السحر ولسنا نرى أن السحر بنفسه لا يوجب القتل وأما الحكم بكفره فلا وجه له
وليس ذلك من مسائل الاجتهاد لأن يعتقد الساحر القدرة لنفسه على الاستقلال
والانفراد فيكفر بعقيدته وقد قال أهل السنة إن السحر لا يتم إلا لمن يكفر بالله فإن صح ذلك
فنفس السحر ليس بكفر ولكنه دال على الكفر وما صار أحد من فقهاء الأمصار إلى إنكار السحر

فلما انكرا نفوا اجتماعهم بنا بغت المعتزلة والسحر من المخيلات وذلك هو نزع قدرة الله وما
والما منعه من منعه لاعتقاده انه يفرح به المعجزات وقد قال بعض ائمة المتكلمين من
ائمتنا انه لا يثبت من السحر الا ما في مجرى العادة بانه يجري منها اقتران منهما بين ونشتت
شمل المر و الزبير عليه قوله تعالى ما يفرقون به بين المرء وزوجه وقد تاتي في السحر ضروب من
التخيلات كما قد يفعله السحرة في زمان موسى من اجراء الزيبق في العصا والحبال المحشوة فملى
حبال الحيات فلما حمي الشمس عليها وهي مركبة منه كانت اضطربت وتلوت وتقضبت
تقضب الحيات وهذا التاويل مستدل بظاهر قوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
قالوا وهذا يدل على انها لا تسعى على التحقيق ولو كان ذلك فيها لما وهنا وقد شاو الذي
ارتضاه المحصلون انه لا يبعد تعلق السحر على خرق العادة بعد ان لا يكون فيها تقدرة الله فلا
يستبعد هو لا ان يستغرق جسم الساحر حتى يتولج في الحجرة والكوات وما تضايق من
الخوخات وقد يقع في السحر الانتصاب على راس قصبة والجري على خيط مستدق وقد يقع به
الطيران في الهواء وربما يقع به بعض الرقى المفضية الى القتل وهذا اقصى ما في السحر
قال القاضي رضي الله عنه ولا يقع به الا ما كان مقدورا للبشر كالحركات العلوية
ونحوها ويستحيل ان يقع بقدرة ساحر فعل لا يدخل في قدرته فانا قد قدمنا ان الادلة دالة على
ان قدرة العبد لا تتعلق الا بما يقوم بمحل القدرة ولا يبعد ان ينقص من مال وبعض وزهوق الارواح
بمرض وراجع وقد اجمع لا استغنا ان السحر لا يتوصل به الى احياء الموتى ولا يبرا الاكمه ولا
برص وفلق البحر فان قيل اذا منعتم ذلك عقلا قلنا لا نمنعه في قضية
العقل لولا الاجماع ويسير العوائد ذلك كسبيل العوائد الكرامات على المعتقد فان
قيل النسم فلتم ان الساحر يجوز ان يتعلق في الهواء وينسلك في جحر الابواب
وكان ذلك من سلبات اذ لو قال نبي ان اية نبوتي في الهوا لكان ذلك من المعجزات قلنا
ينتظم المعنى والعطل بوجهين احدهما ان يمنعه الله مراده اذا ادعى النبوة بان ينسبه

السحر

السحر بسلبه الغريزة عليه وأما إذا أتى بأن ادعى النبوة وأظهر السحر يقطع الله له من يعارضه
بسحر مثله فيبطل دعواه النبوة قال في الإرشاد السحر لا يقع إلا على يدي فاسق والكرامة
الكرامة لا تقع على فاسق وليس ذلك من العقل بل هو من قضايا الإجماع ونحوه انتهى وأما
الشعبذة والنيرنجات فيرجع ولعلها دون السحر علما فيعتبر لا خفي عليه في أقل من ثلاثة
أيام ومعظمها يرجع إلى خفة اليد ومن أبواب ذلك أن يشغل العصفور قليلا قليلا في البيضة
فيتمرن حتى لا يبقى فيه حراك ولا يستريب الناظر في موته ثم يشغل قليلا قليلا في
السمن العتيق فيطفو في الخل ونحوه تغوص حتى يهلك جناحها وتطير ومن أبواب ذلك أن يوال
حبة مكان البيض مفروشة على هيئته ولا يمسك ذلك إلا المشاهد ومن جملة البيان أن يرى
بوشلته ثم يجعل ابنه وبيته ويغتنم على ذراعه ولا انثنى في بطلان ذلك ما يدل
تمكن ما أبداه لا يستغني عن ذكره فيه بالغرابة والجبال قال القاضي رضي الله عنه
ومخاريق الحلاج وابن العربي وابن المقفع من هذا النمط ذكر ذلك ما ظهر من أصله

فصل الكلام في إثبات الجن

وأما القول في إثبات الجن والشياطين والكهنة فقال رضي الله عنه اعلموا رحمكم الله
واختلف أن ساداتكم أن المتكلمين من الفلاسفة وجماهير القدرية والزنادقة كانوا أنكروا
الجن والشياطين رأسا وأعجب من إنكار القدرية مع نصوص القرآن وتواتر الأخبار
واستفاضة الآثار في نصوص الكتاب قوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين والآيات
الواردة في تسخير الله الشياطين وجنود الجن لسليمان عليه السلام كثيرة منها قوله تعالى
والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد وقال تعالى يعملون له ما يشاء من
محاريب وتماثيل وقال تعالى قال عفريت من الجن أنا آتيك به وقال ومن الجن من يعمل بين يديه
وقال تعالى ... الجن وفيهم ورد سورة قل أوحي ومن جهة الأخبار أن رجالا
إذا نزلت ... وسمعت جلالها فيما دون التي يقعدون من أقطار السموات فيلقونها إلى
تتمثل صيغا من الملائكة ... ويقولون إنهم لا يعرفون ...

بسلطان وعن ابن عباس رضي الله عنه قال نخلق الله الجن والانس عشرة اجزاء فجعل الله تسعة
من ذريتهم العلماء يعجزهم البصر ويسمعهم الراعي وبني ابليس من الملايكة فيكونون بالجن
والانس ثم بني ابليس ثلاث فيكونون بالملايكة ثم ثلاثا حتى ذكر النساء دسر وقال ابو
مسعود ان الله خاطب الجن والانس وخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن مشهورة
فكونه بروئية في الصحاح وفيه نزل قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن والتمسك
بالاحاديث تكلفنا مع اجماع الصحابة وانا نعيذ ولهما كافية في وجود الجن والشياطين
والاستعاذة بالله من شرهم وكيدهم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلتت عفريت من
الجن فاقتراني يبي ليفسد علي صلاتي فخنقته حتى دلع لسانه ووجدت برده على يدي وهممت
ان اربطه بسارية من سواري المسجد فتذكرت قول اخي سليمان رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي ومنها ما روى مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه
بشعلة من نار فقال له جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفيت شعلته فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم بلى فقال جبريل قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن
بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء وما يعرج فيها ومن شر ما ذرا في الارض ومن شر ما
يخرج منها ومن فتن الليل والنهار ومن طوارق الليل الا طارقا يطرق بخير وقوله تعالى وحفظا من كل
شيطان مارد الاية وقوله تعالى الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب قال
ابن ماه واكثر ما يستتر ونحو ذلك خطور الجن بنا ونحن لا نراهم ولو كانت ثابتة لابرزها لنا
العقلاء وانما يستبعد ذلك من لم يحط علما بالخوارق وقولهم ان الجن يؤذيهم الى
انكار الحفظة وقد تجشم اخبار في الكهنة من الاحاديث المشهورة قصة سطيح
بطولها وقصة سواد بن قارب وسؤال عمر رضي الله عنه له وذكر قصته له وقصة
ابن صياد وقد اتاه النبي صلى الله عليه وسلم وكان يتعاطى الكهانة ويخبره الجن فقال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم قد خبأت لك خبئا فقال ابن صياد الدخ وقد كان النبي صلى الله عليه

وسلم

وسلم اخبر له من سورة الدخان فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين فقال صلى الله عليه وسلم
اخسأ فلن تعدو قدرك وأما المسيح الدجال فمعدود في الآحاد فإنه يدعي الربوبية
ويدعو الناس إلى عبادته ولا يمتنع عند الخصم الآيات على من يدعي الربوبية وقد يمنع
ذلك يتخايل في صدره وقد احتج هنا أن الخوارق لا يأتي بها عيانا ولا يتوهم صدقه وهذا ساقط
فإن التمويهات والاستحالات لا تنتفي من توهمات الجملة وإنما يعظم الخطب لو كانت الآية
تدل وليس الأمر كذلك فإن سمات الحدوث بادية على من يدعي الربوبية والوجه الآخر أن
يكون يخرج ذلك في المعجزة وهذا باطل فإن المعجزة إنما تدل حيث ترتبط بالدعوى والتحدي على
مسألة كما ذكرناه وليس هذا الأمر الشاهد موجودا في مدعي الربوبية وكيف والآية
تكذبه وهو لم يصف الآية إلى الله تعالى على أن من أصحابنا من قال لو ظهرت على من يدعي الربوبية
لقيض الله من يأتي بمثله وإذا تحدى النبي صلى الله عليه وسلم الخلق عن معارضته وهذا ضعيف
فإن الآية الظاهرة لا تقتضي قدحا في المعجزة وإن تعرت عن مقابل كما ذكرناه أولا كلا الأمر
وأما العين فيجوز أن يكون لبعض النفوس خاصية إذا استحسنت شيئا لحقته
الآفة بمحض خلق الله وما أثر لتلك النفس الخبيثة أصلا وإنما استحسانها
مجرد إمارة عادية تجعل وتثبتها كما ذكرنا في مجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى دليل
وقد قال صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر والله
سبحانه المسؤول أن يعيذنا من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر بمنه وكرمه

الباب الثاني في الحشر والنشر

اعلم أن الله لما ثبت صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وعصمته فيما يبلغه عن الله تعالى
وجب تصديقه في كل ما أخبر به من الأمور الغيبية جملة وتفصيلا فإن كان مما يعلم
تفصيله وجب اعتقاده وإن لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن به جملة ويكل تأويله إلى الله
تعالى ورسوله ولمن اختصه الله عز وجل بالاطلاع على ذلك والمقصود بتقديم في

وصول الفصل الرابع في الاعادة والمقصود ينحصر في الجواز والوقوع اما الجواز فقد دل
العقل والسمع عليه ومذهب اهل الحق ان الله قادر على اعادة كل حادث عدم وفاقا بين ان يكون
جوهرا او عرضا وذهب بعض اصحابنا الى ان الاعراض لا تعاد بناء على ان المعاد معاد لمعنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل اذ لا معنى للاعادة الا النشاة الثانية وليست معللة
بمعنى ومنع المعتزلة اعادة الجواهر ثم قسموا الاعراض الى ما يبقى والى ما لا يبقى فقالوا
ما لا يبقى كالحركات والاصوات لا تجوز اعادته وكل عرض عندهم يستحيل بقاؤه فهو مختص
بوقته لا يجوز تقدمه ولا تاخره عنه والاعراض الباقية والمقدور للعبد لا يجوز اعادته من
الله واما المقدور للعبد وما هو مقدور لله فيجوز اعادته وبالجملة فلا تقول بجواز اعادة
من العقل واحد وذلك ان النشاة الثانية كالاولى وهي كانت الجواهر والاعراض اولا
قابلة للوجود فلذلك وجدت ثانيا لا وجدت والقبول لنفسها لا لمعنى والقبول النفسي
لا يفارق فان قيل اذا تقرر هذا فينبغي على جواز الوجود فلو امتنع لزم رجوع الجائز
الى الاستحالة قلب الحقيقة وايضا فقبوله لا يفارق ذلك فاذا كان يمتنع وجوده لزم الا
متناع في حال القبول في حال الوجود وذلك جمع بين متنافيين فقد ثبت بهذا الدليل الجواز
العقلي واما السمع فان ذلك لا يتوقف اثباته على الكلام الصرف للسمع فيه فيجوز اخذه
منه واما الوقوع فلا يدرك الا بالسمع لانه وقوع جائز واما قول المعتزلة ان ما لا يبقى
من الاعراض لا يعاد لانه مختص بالاوقات فلو اعيد في غير اوقاتها فهو باطل باعادة الله
تعالى الاعراض الباقية فانها تختص بالازمنة وفرض اعادتها مطابقة لعين ذي
الزمان جائز قالوا لو اعيدت لوجدت في حين من زمان واحد وذلك بناء على بقائها فقلنا
هذا غلط لانها اذا اعيدت بعد تخلل زمان عدم لا توصف ببقاء فقط اذ البقاء عبارة
عن استمرار الازمنة واما الاعراض المقدورة للعبد فمعتقدهم في انه لا يصح اعادتها
انه يلزم منه وقوع مقدور بين قادرين في زمان واحد قالوا ولا يصح اعادتها البتة الا باعادتها

بالقدرة

بالقدرة الاولى يؤدي الى تعلق القدرة بالشيء ومثله وهو محال عندهم فهذا باطل لانه ان
صح عندهم ان تعلق الشيء القدرة بالشيء ووضع ما بينهما من التضاد فلان تتعلق
بالشيء ومثله مع قلة المنافات بطريق الاولى فلو لم تتعلق باعادتها بقدرة اخرى
لم يلزم من وقوع سفر ويتر فاد ... وقد بيّنا ان ذلك لا يمتنع بالنسبة الى الباري قال
الامام والدليل على جواز الاعادة ما اشار اليه نصوص الكتاب وفحوى الخطاب من تشبيه الاعادة
بالنشأة الاولى اذ ما جاز على الشيء جاز على مثله وذهب الصابية الى انكار الحشر والنشر
وصاروا الى القول بالتناسخ وحملوا الاعادة على تكرير العود وذهب طائفة من الكرامية
الى جواز الاعادة وقصروا ذلك بما يرجع الى انكار الاعادة فانهم قالوا الجواهر لا تعدم وانما
كونها متسددة والرب تعالى يجمع الاجسام ويؤلفها ويصيرها على مثل هيئاتها الاولى
ولا يعيد عين الاعراض وذهب المحققون الى جواز الاعادة فبعض الجواهر ثم يعيد
عددة وجعلها بعد تفريقها وبعض الاعراض بعينها واختلفوا هل يصح اعادة الاعراض
في محلها او تفتقر اعادتها لمحلها وهو بناء على اختصاصها بالمحل المعين من جهة نفسها او
بالعامل المختار فيصح اعادتها في محلها وغيره قال الامام فخر الكرامية ولو سئلوا
عن حقيقة الاعادة بعد العدم لامتنعوا من تجويزها ولبشروا على المسلمين بذكر الاعادة مطلقا
قالوا لو جاز وجود العرض واعادته بعد عدمه لافضى ذلك الى ان يوجد ما لا ينبغي او ...
مع تخلل العدم ولو جاز وجود العرض وفنيت بينهما عدم لجاز استمرار وجوده وفنيت مثوا
لبثر وهذا يفضي الى القول باستحالة البقاء قلنا هذا ساقط من القول لا كايل تحته
والذي تلبيه دعوى عرية من البرهان فلم قلتم انه لو جاز الوجود وفنيت بينهما عدم لجاز استمرار
الوجود وفنيت ولا عدم بينهما بالاجماع بين الامرين فلا تجدون وجها سديدا ثم نقول لهم
تنكرون على من يزعم انه لو توالى الوجود من غير عدم لا يتصف بكونه مفيدا ابدا والذي تخلل
عدم ثم اعيد لا يتصف بكونه دائما فان قالوا لا معنى للاعادة الا ما ينبغي من الاعراض من قبيل

وجب اختصاصها بالاوقات في معلوم الله وان لا يجوز تقديمها عليه ولا استئخارها
عنها ولو جوزنا اعادتها بعد عدمها لبطل اختصاصها بالاوقات قلنا هذا الذي ذكرتموه
كاشف البطلان وانتم منازعون فلم زعمتم ان ما لا يبقى من الاعراض عندكم يجب اختصاصه بوقت
ثم تنكرون على من يزعم ان الاعراض كلها يستحيل بقاؤها ولا يتخصص حدوثها ووقوعها باوقات
بل يجوز تقدمها وتأخرها وسبيلها سبيل الجواهر التي لا يتخصص وقوعها بوقت واحد
ووجه الرد على ما تمسكوا به في رومهم الانفصال فيه اثبات النزاع واذا طولبوا بالدليل على اختصاص
الاعراض التي لا تبقى ببعض الاوقات لم يجدوا الى ذلك سبيلا فان قالوا اليس من حكمكم اذا كان
العرض لا يبقى ووقوعه في وقت معين لا يتقدم ولا يتأخر الا ان يتعين الى حركة والواجب عندكم لا
يفتقر الى تأثير القدرة فيه كتعين الجواهر عندكم فانه يصح تأتيه بعد الحركات لا في الحالة قبلها من ثم
ثم القدرة وكذلك يلزم في هذا ان قال قائل اذا جوزتم اعادة الاعراض فجوزوا حركة
مقدورة للعبد ثم اعادها الله فهل يجوز ان تعود مقدورة للعبد على اصلكم قلنا
لا يبعد ذلك عندنا ولا يمتنع ان يعيد الله تعالى الحركة الاولى مقدورة للعبد كما كانت مقدورة
مقدورة اولا ثم لا يجوز اعادتها مقدورة بقدرة اخرى تخلقها الله تعالى وكذلك يجوز ان
يعيد الله تعالى القدرة الاولى متعلقة بالمقدور الاول فاعلموا ذلك ترشدوا فان قالوا
انما علمنا ان ما عدم من افعال العباد لا يعاد لانه لو اعيد لا يخلو اما ان يعيد العبد واما
ان تكون من الله فان كانت الاعادة بفعل الله تعالى لزم وقوع مقدور بين قادرين اذ
النشأة الاولى وقعت بقدرة العبد والنشأة الثانية بقدرة الله وذلك محال لو جود
هو الاول فيلزم وقوع مقدور بين قادرين ولو قدرنا الاعادة من فعل العبد لم يخل اما
ان يكون بقدرة اخرى غير القدرة الاولى او بالاولى فان كانت غيرها وقع مقدور بمقدر
تين وان كانت هي الاولى كان ذلك مستحيلا من وجه اخر وهو ان القدرة لو صلحت لاعادة
سكون مثلا لوجب ان تكون صالحة لابتداء مثله في وقت صلاحها لاعادة ما مضى وذلك

يوجب

بوجه ان تحصل القدرة الحادثة لا بفاعل فاعلين في المحل الواحد في الوقت الواحد فالواو وذلك
مستحيل فان القدرة الحادثة وان تعلقت لا بفاعل متعلقات في الوقت الواحد فلا تتعلق لا بفاعل
متماثلات في المحل الواحد والتزييل ما ذكر لادى الى ان تحمل الذرة جبال الارض اذ لا يستحيل القادر
انما يرتفع بان يجعل من يروم رفعه في كل جزء منه بعدد اجزاء الجملة اجزاء من الاعتمادات
العلوية وعند ذلك يرتفع فلو جوزنا اثبات فاعلين في المحل الواحد لجر ذلك الى اثبات امثال من
غير حصر لجر وعند وذلك يفضي لا محالة قول حمل الذرة الرمل الجبال الراسيات بان تفعل في كل
جزء من الجبال بعدد اجزائها اجزاء من الاعتمادات فهذا اعتزال القوم في منع اعادة مثله في محل
وانفصل عن ابطال العادة فصل الاول وجميع ما ذكر فهو مبني على اصولهم الفاسدة ونحن
نتبع كلامهم حرفا حرفا بالنقض والرفض فاما قولهم ان لا اعادة اذا وقعت من الله
لزم مقدور بين قادرين فهو باطل من وجهين احدهما انهم بنوه على اصلهم الفاسد ان العبد
مخترع لفعله ... قالوا على ذلك لا يحيى اليه من قادرين وليس لا مركز له عند خصومهم فان المخترع
لفعل العبد في الشاهد لا اولى والثانية ... العلمين سبحانه وتعالى والعبد له الاكتساب
ولا استبعاد في تعلق صفتين بمقدور احداهما ولا تؤثر لا اخرى وانما الاستبعاد في تعلق
قدرتين مؤثرتين بهذا وجه والوجه الثاني ان نسلم لهم ذلك جدلا ان القدرة الحادثة تؤثر فلا
يستنكر وقوع اختراع بقادر اولا وعوده بقادر اخر فلا يبالى كل قادر انفرد بالاختراع وانما
المستنكر وقوع مقدور بقادرين في وقت واحد واما قولهم لو اعاد بقدرة اخرى لزم مقدور
بقدرتين فهذا قد عرف جوابه مما مضى بان يقول لهم اذ لا ما ادعيتموه من الاستبعاد
مرتب على تأثير القدرة واذا لو زعمتم في ذلك لبطل الحكم اذ لا يبعد في تعلق صفتين غير مؤثرتين
بموجود واحد كالعلمين والرؤيتين والقدرة الحادثة عندنا لا تؤثر فلذا ان سلمنا لكم ما قالوا
فهو غير مسلم فان العبد في وقوع اختراع في وقت واحد بقدرتين وانما اذ افرد نسلمنا تأثر في
وقتين بقدرتين فلا استبعاد في ذلك والذي يوضح ما قلناه ان القادر اذا اخترع شيئا

ولم يعدم استحالة منه تحقيقا عدمه مرة أخرى وما استحال في إعادته بعد عدمه وبهذا يخرج
تعلق القدرة به مرتين وما يتصور تعلق القدرة بالوجود الواحد في الوقت الواحد مرتين بعقل
تصور في البداية والإعادة تصور تعلق القدرة وإن كان ذلك متعاقبا في نشأة واحدة
فكذلك يمتنع تعلقها مرتين بنشأة واحدة وإن كان لذلك يمتنع في نشأتين فهذا في غاية
الوضوح وأما منعهم إعادته بالقدرة الواحدة فهو باطل أيضا لأنهم اعتذروا بأنه يلزم تعلق
القدرة بالمثلين في الوقت الواحد وهو مستحيل وأيضا الزمن قال الرازي وهذا باطل من
وجهين أحدهما أنهم بنوه على التولد لأن الزمن عمل الظلم تولد اعتمادات وكيف يصح لهم ذلك مع
منكري التولد نعم الثاني أنهم ينكرون على من يزعم أن القدرة ما وفي تصلح للإعادة وتصلح للإنشاء
لمثل واحد فعندي من يدر وحد أيضع أداء الزمن إلى حمل الجمل الجبال أو نقول إنهم ينكرون على من يزعم أن
القدرة الحادثة ما وفي صالحة للإعادة أو للإنشاء لمثل وتصلح لأحد الوجهين بعينه وإن
وقعت للإعادة لم يقع للإنشاء وإن وقعت للإنشاء لم تقع للإعادة ولا يخلصهم عن شيء من
هذه الطلبات ثم نقول للجبائي أن تعلل القدرة فإنا نعلم بالضرورة في قولك كل ما وجد فعلا
لله سبحانه وتعالى وجنسه مقدور للعباد فإذا عدم لم يعده الله تعالى وإن لم يكن في الابتداء
مقدورا للبشر بل كان في إنشائه مقدورهم فلا يجري نص قوله هذا مو بها فضلا عن التحقيق
فهذه نبذ فضائح المعتزلة وتناقضهم بينهما كما عليه انتهى قال ابن التلمساني ثم
الإعادة لا تستدعي إلا أمرين أحدهما إمكان المعاد في نفسه وإمكان الممكنات في
نفسها أولا لم تنعدم أو لازم التعميم بالعارف في لزم التسلسل والثاني عموم العلم
والقدرة والإرادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه تعالى على هذه الدلالة بقوله تعالى كما بدأكم
تعودون وقال وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فنبه على جواز الإعادة ثم أردفها ما دلت على صحة
الإعادة وعلى الجواب عن شبهة المنكرين أما وجه الدلالة فقوله ونسي خلقه وقوله قل

يحييها

يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم وأما شبه الخصوم فمنها استبعادهم
إحياء ما يعتري أحد الأطراف بالتراب ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أنه
إذا صار ترابا بعد تغييره صعب عن قبول الحياة وهو الحرارة والرطوبة إلى الضد فقطع هذا
الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ومن شبههم قول الفلاسفة
إن المعاد الجسماني بالكلية ممتنع لعدم السموات والأرض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق
السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم هذا الكلام في جوازه
انتهى قال الأبي والأظهر في وجه الجواز أنه لا تعدو الإعادة مخالفة للنشأة الأولى
على القدرة ولو قدرنا ما شاءلها لقضى العقل بتجويز ما قال ما جاز وجوده جاز مثله
على مثله إذ من حكم المثلين أن يستويا في الواجب والجائز وهذا توسع في الكلام
فإن الإعادة هي المعاد والمعاد هو بعينه المخلوق أولا فيجب بعد الشيء خلافا للفلاسفة
وتقرير الدلالة تعتضد بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودا أنه موجود أنه لا اختصاص لها
فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقدير وجوده في غيره انتهى وأما الوقوع فقد
تظاهرت قواطع السمع على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب
والعقاب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل قال الله تعالى ولئن
متم أو قتلتم لإلى الله تحشرون ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون وقال تعالى
وإليه النشور وقال تعالى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون وقال تعالى
زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن وقال تعالى وأقسموا بالله جهد أيمانهم
لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا وقال تعالى يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية
وقال تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب إلى أهله
مسرورا وأما من أوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقال تعالى والذين
كفروا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقال تعالى إن الذين

امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار دون ابانا كثيرة كقوله تعالى منها
خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وكقوله تعالى احشروا الذين ظلموا وقوله وكل انسان الزمناه
طايره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله يوم يخرجون من الاجداث
سراعا كانهم الى نصب يوفضون وغير ذلك ولا يعرف عند اهل الحق في ان يعيد الله تعالى
الاجساد وتشهد جوارحها كما جاء في الحديث ان من انكر مثل ذلك ومنعه
العقل لانه معاقبة اجرام الجسم في دار الدنيا واثابة اجرام لم تطع فيها واضطربت منها
بهم في ذلك فاذا كان عملا يهزل ثم اسلم واشتهر مومنا وكذلك المومن العمل اذا عمل
ثم ارتد ومات مرتدا احبط وكذلك القول في عكسه قال ابن عباد وغيره عنه صلى
الله عليه وسلم انه قال اذا قام الناس من قبورهم حشروا على احوال مختلفة فمنهم من يكسا
ومنهم من يحشر عريانا ومنهم راكبا ومنهم ماشيا ومنهم من يمشي على وجهه ومنهم من يزحف
الى الموقف راغبا ومنهم من يذهب خايبا الى غير الله وتبدل الارض غير الارض ويدحيها ويبسط
بسطا [illegible] فاذا اجتمع الاولون والاخرون في صعيد واحد تناثرت النجوم
فوقهم وطمس ضوء الشمس والقمر فتنشق الكلمة ويصعق اهل الارض تنشق
السماء على عظمها وصلابتها فيسمع الخلايق انشقاقها صوتا عظيما منكرا فظيعا
[illegible] اولوا الالباب وتخضع لعظمته الرقاب ثم ينظرون الى الملايكة هابطين
الى الارض بتسبيح وتهليل وتقديس بين يدي الله تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام
ونزل الملايكة تنزيلا ملايكة السماء الدنيا فيحدقون بالخلق ثم ملايكة السماء
الثانية خلفهم دايرة ثانية ثم كذلك حتى تكون سبع دواير كل دايرة ملايكة
سماء ثم تسيل السماء فتكون كالمهل وهو النحاس المذاب ثم يطوى بعضها على
بعض ثم تنهار وتدور وتذهب حيث شاء وتدنو الشمس من رؤوس الناس حتى
تكون قدر الميل فيشتد الكرب والزحام ويكثر العرق وروي ان العرق يوم القيامة

فصل في احوال العباد في حين البعث والنشر والحشر وما يلقون من الاهوال ... انا ... منه

ترجم

بين هيبة الأرض تسعين عاما وإنه يبلغ إلى أفواه الناس ويؤذيهم ويروى أن الملائكة
إذا نزلوا انشق خوف الناس وارتعدت فرائصهم وكلما شقت عقولهم فيقولون للملا
ئكة أفيكم ربنا وذلك لما يغلب عليهم من الدهش فتقول الملائكة تعظيما لله سبحانه
سبحان ربنا ما كان . أما من بعد فيقف الناس شاخصين نحو السماء قدر أربعين سنة
من سنين الدنيا لا ينطقون فإذا طال انتظارهم طلبوا من يشفع لهم فيستريحوا من
الموقف ومن الانتظار والكرب فبينما هم كذلك إذ ينظرون نورا عظيما شعشع منه أرض المحشر
فيتحيرون فيه بين الخلق ويستغفلون إن الجبار عز وجل تجلى لفصل القضاء
ويجيء كل أحد إلى أنه المأخوذ المطلوب ثم يأمر الله تعالى جبريل أن يجيء بجهنم فيأتيها جبريل عليه
السلام فيجدها تتميز غيظا من سخط الله تعالى فيقول لها أجيبي خالقك
ومليكك فتقبل تفور وتزفر وتثور فيسمع الخلائق لها صوتا عظيما تمتلئ الخلائق منه
فزعا ثم تزفر ثانية فيزداد الرعب والخوف ثم تزفر ثالثة فتقع الخلائق على وجوههم
وتبلغ القلوب الحناجر فأول من يدعى للحساب إسرافيل عليه السلام فيسأل عن تبليغ
الرسالة فيقول بلغتها جبريل فيحضر جبريل عليه السلام ويقول أجبريل بلغتها
للرسل فيدعى أول الرسل وهو نوح عليه السلام فيسأل فيقول قد بلغت قومي فيدعى
قومه فيسألون فيكذبونه وينكرون فيشهد عليهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وهو
قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ثم يسأل جميع الرسل
عليهم الصلاة والسلام وهو قوله تعالى فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين
وقوله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا معناه لا علم لنا بما
ولا ندري ما نقول وذلك لما استغرقهم من هيبته تعالى فإذا سكن روعهم قالوا بلغنا
الرقوف أنهم مصدق، وقيل لا علم لنا بمن صدقنا ومن كذبنا إنا لا نطلع على الشيء أكبر
بل علمه فوق علمنا إنك أنت علام الغيوب وسؤال الملائكة والرسل عليهم الصلاة

هكذا وجد هنا البياض بالبيض
كذا بالأصل والله أعلم

والسلام اصلا للعقل واقامة للحجة على من كذبه وزيادة تخويف للجاحدين وتكذيب
تكون عقول الخلائق اذا علموا ان الملائكة والرسل قد دعاهم الله للحساب والقول الحق
تقول الملائكة عند الخلائق فينادى كل انسان باسمه يا فلان هلم لموقف العرض فمن المومنين
من يأخذ كتابه ومنهم من يحاسب حسابا يسيرا ويكلمه ويعرفه بذنوبه ويقول سترتها
عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم ومن عصاة المومنين من يشدد عليهم الحساب حتى
يستوجب العذاب فيشفع الله من ياذن له من الانبياء والاولياء وكثرة الشفاعة ثم
يتشرف فيه الانبياء والاولياء ولسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اكثرها واوفرها
والحمد لله انجانا الله واياكم من هول ذلك اليوم وعذابه بجاه رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولنعقد ها هنا تنبيها في انكار المعاد الجسماني سؤالات ان نفي الا
جسام لانهم لا يسمع لقول بعضهم اعادة المعدوم واعادة المعدوم محال والموقوف على المحال محال
والجواب انا قررنا ان معقول الامكان بالنسبة الى سائر الممكنات لا يختلف
وانه لنفسها ولازم لنفسها وان الباري تعالى قادر على كل الممكنات عالم بجميع المعلومات
ومنها انه اذا اكل انسان انسانا وصار الماكول جزءا من الاكل فيوم القيامة لا بد ان
ترد تلك الاجزاء الى احد الشخصين فيلزم تضييع الاخر ولو اخذ بالشخصين ليس بشيء
محال وليس احدهما اولى من الاخر لانه كان جزءا منهما والجواب ان كل واحد له
اجزاء اصلية واجزاء فضلية فتعاد الماكولة في بدن الماكول لانها فضلية في الاكل
لانها لم تكن فيه والله يحفظ الاعادة في الاجزاء الاصلية التي لا تبقى من اول ولده الى
موته ومنها انهم قالوا اذا اعيد بدن شخص فاما ان يعاد مع الاجزاء التي كانت
موجودة قبل الموت او يعاد جملة الاجزاء من الجهات قالوا والاول يوجب ان يعاد
الاعمى والاقطع والمجذوم على صورته وهو باطل بالاتفاق والثاني باطل لان الانسان
اذا كان حال الشباب سمينا ثم هزل وكبر ومات فاذا اعيد سمينا فيلزم وصول الثواب

الى اجزاء

الى اجزاء كلها موصوفة بصفة الايمان وكذلك العكس وانه محال قال ابن التلمساني والجواب
عن حجة هو الجواب عن الثانية ومنها ان قالوا بقاء الحياة مع بقاء الاحتراق غير
معقول والجواب بان البنية ليست شرطا في الحياة وحكي ان الاشعري اذ رد
عليه بعض من ينكر الحشر هذا السؤال فاجاب بان حرارة المعدة اشد من حرارة النار وهي
شرط في الحياة فضلا عن انها لا تنافيها لان النعامة تاكل الحديد وتلقيه كالرماد ودودة
لو جعلت في النار ما ضرها وكذلك السمندل يعيش في النار والدودة العظيمة تتولد في
مواضع الثلوج العظيمة فشدة الحرارة والبرد لا تنافي الحياة ومنها ان قالوا
الحيوان مركب من العناصر الاربعة وهذه اضداد فيعسر على ما كان كذلك ان يبقى اعتداله
وحينئذ فلا بد ان يحصل بينها تفاوت واعتدال وحينئذ تحصل النهاية لا فادا الا ان الحرارة
تفعل في تحليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى نقصان الحركة فلا تزال كل واحدة عاملة
في تنقيص الاخرى حتى تنطفي الحرارة وذلك يؤدي الى الموت والجواب في النهاية
بمنع كون الجسم مركبا من العناصر الاربعة بل الجسم عندنا عبارة عن اجزاء خلق الله تعالى
فيها صفات من الحياة والقدرة وغيرهما ولا نقول بالمزاج ولا الجعل ولا الفعل ومنها
ان قالوا ان الشيء اذا عدم امتنع ان يحكم عليه حال عدمه بشيء من الاحكام فامتنع
الحكم عليه بهذه المقالة يعنون الحكم بامكان اعادته لان الحكم على الشيء يستدعي
محلا يحكم عليه والمعدوم ليس بشيء عندكم والجواب بانه منتقض بالالزام فانكم
حكمتم عليه بالامتناع فان كان حكمكم صحيحا فحكمنا ايضا كذلك وان كان حكمكم باطلا
سقط السؤال والجواب بان الامكان ثبوتي والحكم به يستدعي محلا لانه صفة ثبوتية
والامتناع ليس ثبوتيا فلا يقتضي محلا والجواب بانا لا نسلم ان الامكان حكم
ثبوتي سلمناه لكن لم لا يكون صفة على الماهية تسبق بالذات كسبق سائر اجزاء الما
هية عليها فلا يستدعي محلا زائدا والتحقيق ان الحكم على الشيء لا يستدعي ثبوته في نفسه

فالعلم وتميزه عن غيره في الخارج وربما امتنع الحكم على معلوم بانه مستحيل او ومنها
انهم قالوا لو اعيد لصح جواز استئناف مثله في وقت اعادته لانه لا يتميز المعاد عن المستأنف وكل منهما لا يجب
تغايرهما والجواب انه متميز بما يتميز احد المثلين عن الاخر في وقت واحد ونقول يتميز بان
الجسم المعاد هو الذي كان له وجود قبل هذا الوجود ومنها انهم قالوا لو اعيد لاعيد معه
الوقت لانه من المشخصات فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهو تناقض والجواب ان نسبته
الى الوقت وجوده نسبة عارض متلبس لذاته لا اللازم ذاته ولا يلزم ان يكون الا في غير
الوجود ومنها انهم قالوا لو صح ان الله تعالى اعاد جوهرا واخر مثله ابتداء كانت نسبة
كل واحد من الجوهرين الى ذلك العرض سواء لكونهما مثلين في كل وجه فليس كون احدهما
غير ذلك العرض اولى من العكس فيلزم كون كل منهما غير ذلك العرض وانه محال او ان لا
يكون احدهما عينه وهو المطلوب وبعضهم من المحصل تقرير الوضع لا يتميز عن مثله
وما بعضه الرأي لا يتميز من الشيء عن مثله محال ورده بان تماثل افراد الاشياء انما هو في
الماهية لا في الشخصية فلم تكن نسبة الجوهرين الى ذلك العرض واحدة الا اذا قطعنا
النظر عن المعروض وقال في المحصل لا يتميز عن مثله في علمنا ولا يلزم منه ... فيه وهو في
نفسه متميز ومنها انهم قالوا الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولا يتصور
ولا الذي في الوجود ولا سيما في هذا العالم وانما هي خلاص الالم ولا لذة العدم او الموت
فيكون الكلام عنه لان مقصودة والجواب منع لزوم الغرض وفيه الخلو عنه في
فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض لجواز ان يكون المقصود نفس الجزاء الى من يستحقه
عرضا ثم منع كون اللذة خلاص الالم كيف واللذة ولا سيما من الوجدانيات التي لا شك
فيها ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة والجواب
الثاني مجرى على تسليم لما قرره الخصم وربما يجزم هنا نفي الغرض في حقه تعالى الا عن ان يفعل
ما يشاء لما يشاء انه لم اعادها ليس عملا بعد فقال ابن التلمساني واعلم ان من انكر

المعاد

المعاد الجسماني من الفلاسفة والباطنية واثبت المعاد الروحاني وانما بني ذلك على
ان حقيقة الانسان المشار اليه بانا هو الجوهر المجرد الذي ليس بجسم ولا جسماني ومن
صفته انه مدرك لذاته ولذاتياته وللامور الكلية اذا استعملها وادام هذا الجوهر متعلقا
بالبدن يتصرف فيه كان البدن موصوفا بالحياة ومتى انقطعت علاقته عنه وصف بالموت
وبقيت النفس بعد فساد البدن ثم هذا الجوهر ان كان استكمل ما ينبغي به من المعارف
وهي ادراك الاشياء على ما هي عليه كان في غاية السعادة من التنعم بما ادركه وان كان
على خلاف ذلك كان محجوبا عما هو مشوق له وهو معرفة الله تعالى والملائكة فيكون
معذبا وهذه الشقاوة العظمى واما النفوس التي لم تستعمل هذه العلوم ولا
اضدادها كالبله والصبيان فقال الفارابي انها تنعدم وقال ابن سينا تبقى متعلقة
ببعض الاجسام السماوية ولا اخرة عندهم ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب سوى
ما ذكروه فكفار لانكارهم الاخرة وللقول بقدم العالم وللقول بالتعليل وقولهم النبوة
مكتسبة وللقول بنفي المعاد الجسماني واعلم ان هذا المذهب مبناه على اثبات الجواهر
المفارقة ومعتمدهم في اثباتها ان لنا معلوما كلية لا تقبل القسمة وانها لا تقوم الا
بمحل لا يقبل القسمة وبيان ذلك ان المنقسم لا شك ان كل منهم قابل للقسمة فيبنوه على نفي
الجوهر الفرد والدليل على اثباته ان الجسم تقوم به المتضادات كالسواد والبياض ويتعلق
به المنافيات كرؤية بعضه دون بعض وذلك يستدعي قبول الجزء لا تفرق فيثبت
ان الجزء ثابت في الجسم بالفعل ويجب ان تكون الاجزاء متناهية لكونها بين حاصرين
ومن حجتهم يقوم العلم الكلي بالجوهر الفرد انه لا يقبل القسمة وربما تمسكوا في اثبات
ذلك بان القوى الجسمانية تضعف باستعمال الالات القوى النفسانية فانها
تقوى بالاستعمال فدل على مباينتها للاجسام وهذا لا حجة فيه فانه لا يمتنع اختصاص بعض
الاجسام بخواص لا تثبت لغيرها كيف ونحن نعتقد ان الاجسام الفلكية غير

فايدة تعرض ودرسا انعطافا قال الامام فان قيل فبينوا الروح ومعناه قلنا الاظهر
عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله العادة بـ
استمرار حياة الاجسام ما دامت مشابكة لها فاذا فارقتها اعقب الموت الحياة في استمرار العادة
ثم الروح يعرج به وترفع في حواصل طير خضر في الجنة ويهبط الى سجين في الكفار وقد وردت
الاثار والاخبار بما عرف فيه الجواهر والروح في الجملة ايضا بهذا قولنا الروح قال
العجز اعلم ان مرادنا من لفظ النفس والروح هو الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا جعلت وانا
اردت وقد اختلف العقلاء فيه اختلافا كثيرا او ضبط المذاهب ان يقال لا يخلو ان يكون هذا
المشار اليه اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام
تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يكون هو الهيكل المحسوس او
جسما داخله والقول الاول صار اليه كثير من المتكلمين قال وهو ضعيف لانه يمكن
ان يبقى بقولي انا مع الذهول عن جملة الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الاشارة مع الذهول عن جملته مطلقا من كل
وجه القول الثاني انه عبارة عن جسم داخل هذا الهيكل وارباب هذا القول اختلفوا
على اقوال الاول قول بعض الحكماء انه عبارة عن الحرارة النارية السارية في هذا الهيكل
قال لان من خاصية هذا المشار اليه الاشياء والحركة والنفس خاصيتها الادراك
والحركة الاختيارية والادراك من خاصية الاشياء ويقوي هذا القول ان هيهم النفس عند
الاطباء هي الحرارة الغريزية الثاني ان جوهر النفس جوهر هوائي لانه متى كان النفس
موجودا مترددا كانت الحياة باقية فوجب ان يكون هذا الهواء المستنشق المتردد
في تجاويف البدن ولان من خواص الهواء ذوقه في النار قبل الصبغة وقبول الاشكال المختلفة
الثالث انه جوهر مائي لان الماء سبب لحصول النمو والنفس كذلك قال العجز وهذه
الاقسام كلها باطلة لانه مركب من جوهر جسماني الشكل الثاني وهو غير متيقن يعني ان من

شرط

شرطا ثالثا هو أن تكون أخرى مقدمتيه سلبية فإن الوسط فيه محمول على العقل منفي وما
يمتنع اشتراك الماهيات المختلفة في بعض الصفات فلا يلزم أنه هو لا غيره كما ذكر فإذا
أثبت أمرا آخر وسلبنا عنه غيره فإنه يبقى أنه غيره لا محالة الرابع أنها عبارة عن مجموع
الأخلاط الأربعة بشرط الاعتدال لأنه متى بقيت تلك الكميات والكيفيات فالحياة
باقية ومتى عدمت عدمت وهو ضعيف أيضا فإنه تمسك بالدوران ولا يفيد العلم
الخامس أنها عبارة عن الدم لأنه أشرف الأخلاط التي في البدن السادس أن الأ
جسام مختلفة في ماهياتها فمنها جسم ناري وهو كثيف ولا يقبل البتة الطفيا ومنها
جسم ناري وهو لطيف ولا يقبل الكثافة البتة فإذا ثبت هذا فنقول النفوس أجسام
لطيفة لذواتها حية لذواتها وتلك الأجسام إذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه كسر
يان ماء الورد في الورد والنار في الفحم صار هذا الهيكل حيا بسبب تلك المشاكلة والدو
بان وسائر الحالات والتبدل لا يتطرق إلى تلك الأجسام اللطيفة وإنما يتطرق إلى الهيكل
الكثيف فما دامت تلك الأعضاء والأخلاط قابلة لسريان تلك الأجسام اللطيفة بقي
حيا فإذا يبس منها انفصلت تلك الأجسام عنها وهو الموت السابع أن النفس عبارة
عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الأركان وتلك الأركان هي الأخلاط الأربعة فإذا
امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة المزاج وهو النفس
والحياة الثامن أنها عبارة عن الطبيعة التي في الجانب الأيسر من القلب النابتة
إلى الفناء بل المنبثة إلى جملة أجزاء البدن التاسع أنها عبارة عن الأرواح النابتة
في الدماغ المنبعثة بالأعصاب المنبثة إلى أطراف البدن العاشر أن أجزاء البدن على
قسمين منها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره ممتنع أن يتطرق إليها شيء من
التغيرات والتحللات والزيادة والنقصان وبعضها أجزاء عارضة تزيد وتنقص والنفوس
هي القسم الأول لا الثاني قال البحث وهذا اختيار المحققين من المتكلمين وبه أقول وبه

يظهر الجواب عن شبه المنكرين للحشر والنشر والمعاد الجسماني يعني كما تقدم والاكثر من
ذهب الى القسم الثاني وهي انها جسمانية ثم اختلفت مقالاتهم فقيل انها عبارة عن الحياة
وهي عرض وهو اختيار الاستاذ ابي اسحاق وقيل انها عبارة عن الشكل والتخطيط وقيل انها
انها عبارة عن تناسب الاركان والاكثرون ذهبوا الى انها من القسم الثالث وهو انها ليست بجسم
ولا جسماني وهو قول الكثير من الفلاسفة والغزالي وبعض الصوفية حتى نقل المحلي قال العلقمي
والذي ارتضاه اكثر المتكلمين ان الارواح عرض من الاعراض وهو الحياة وهو مذهب الاستاذ
واحتجوا بانها لو كانت جسما لشاركت الاجسام ولزم ان يكون كل جسم روحا ولوجب ان يكون
للروح روح وهو ضعيف جدا اذ لا مانع من القول بتساوي الاجسام مع اختصاص بعض الجواهر
بخاصية ثبتت له دون غيره في مجرى العادة ويدل على ذلك ان ساير البشر حقيقة الجن
والملك في حقيقتهم لاستوائهم في الجوهرية والذي اختاره الامام انها اجسام ويشهد في
العقل مع ان لا مانع من ذلك ولا يبعد لان النصوص الواردة في الشرع تستلزم انها من قبيل
الجواهر كقوله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
ولا شك ان الاجسام ليست حية فتعين ان المراد بذلك حياة الارواح وكذلك قوله تع
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله عليه الصلاة والسلام انما نسمة المومن طاير
يعلق في شجر الجنة وقوله عليه الصلاة والسلام ان ارواح الشهداء في حواصل طير خضر
تسرح في الجنة وتاوي الى قناديل معلقة في ساق العرش وفي حديث الاسراء انه لقي
آدم في سماء الدنيا عن يمينه اسودة وعن يساره اسودة فاذا نظر الى يمينه ضحك واذا
نظر الى شماله بكى والاسودة جمع سواد وسواد الانسان شخصه وفي حديث العروج
بالروح دليل ايضا على انه ليس بعرض ولا مانع ان في بعض الاجسام لا بخاصية الاجسام
كما ان الروح لا تزول حياته بزوال صاحبه الماء وزعم قوم ان الروح متشكل على شكل الانسان
سارية هذا الشكل ويعزى الى ابن حبيب ومما يستدل به ايضا على انها جوهر ما روي

عنه صلى الله عليه وسلم

عنه صلى الله عليه وسلم انه قال في بعض خطبه حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه
فوق النعش وتقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي وهذا يدل على بقاء
فهمها كما بعد موت هذا البدن وهذا يدل على ان الانسان غير هذا الجسد قال ابن
التلمساني في شرح المعالم وهذه النصوص تضعف قول من زعم ان النفس الذي عرض قائم بالجثة
لا استقلال وغيره لان المعاني لا توصف بالحياة والفرح والقول وقد تقدم ان من يرد
النفس الى هذا الهيكل او الى عرض ما من قائم به يتأول هذه النصوص تأويلات بعيدة ونكارة
من الظواهر يكاد يبين حملها احمل الحياة على حياة مجازية اما من بقا‥ اثار الحياة له من حصول
ثواب العبادة له ودعوته او ان الله تعالى يقوم لاهله من الكفاية بما يتوهم قيامه به لهم
لو عاش فانه خير من العاقل في حياته في الدنيا اما تحصيل ما يعود عليه بنفعه في العقبى او
تحصيل ما يعود الى اهله ومن نسب اليه في الدنيا فيمنعه ذلك من الجهاد خشية الموت
فاخبر الله تعالى ان ذلك باق له بعد موته فيكون حاجبا في المعنى ولذلك قال احياء عند ربهم
يرزقون والرزق ما ينتفع به وتطيب قوله تعالى ولكم في القصاص حياة والحياة بعد موت
القاتل والمقتول تكون معنوية وحمل الفرح على حصول اسبابه ومن القول على النفس من
مجاز القول الحالي ومجاز التمثيل كقوله تعالى قالتا اتينا طائعين وكما قال عليه الصلاة
والسلام يؤتى بالموت في صورة كبش فيذبح تمثيلا للخلود كل ذلك تشبيها للمعاني بالصور
الكسبية لتقريب الفهم وهو من افصح المجاز كقوله تعالى يريد ان ينقض ويفسر ما جا
به ابن انعم وقال الامام في الشامل قال من قال ان الروح هو الحياة وانه عرض في
تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم ارواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة
انما هو كناية عن بقاء اجسامهم وانه سبحانه وتعالى يكرم على تلك الاجسام بعد
اجيابها في القبور والمقابلة بان تخلق الحياة في بعضها وينقل ذلك البعض الى
حواصل الطير ويكون ذلك تكرمة منه للمؤمن وكذلك ارواح الكافر يقصد الى ...

منزلتها قبل المتكلمين غير العقلية الذين يشترطون كون بنيته وبالجملة فلا قاطع لمن يعينه
وإنما الغرض من الاعتناء في إبطال وجوه من الاحتمالات الواردة على ما يعينه ذلك الشيخ تعريفا
لمذهبه وتبيينا للمقطوع لنا منه من الروح أنه موجود وأن له تصرفا في البدن لنص كتاب الله
تعالى أيضا والله تعالى يرد عليهم قوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم
من العلم إلا قليلا فالأولى الوقوف على التعيين مع الإيمان بجملة ما جاء به النقل وأنه
محمول على وجه ممكن وإن لم نعلمه وأما قوله عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه عرف ربه
فيحتمل أن يقال من عرف نفسه بالافتقار عرف ربه بالاستغناء ومن عرف نفسه بالحدوث
عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه
بالقدرة ومن عرف نفسه بعدم نفوذ المشيئة عرف ربه بأنه تعالى ما شاء كان وما لم يشأ
لم يكن ومن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية إلى غير ذلك وبضدها تتبين الأشياء
أو يقال إن ذلك تنبيه على العجز عن معرفة كنه حقيقة الله فإنه إذا كان عاجزا عن
معرفة كنه نفسه كان عن معرفة كنه ربه أعجز انتهى فرع قال ابن يونس
خلق ما قبلها يعني والحجر قاله ابن الجرود والعتبي عن أصبغ عن ابن القاسم وقال ابن
حبيب الروح هو النفس الداخل والخارج لا حياة للنفس إلا به والنفس هي التي تتلذذ
وتتألم وتعقل وتميز الروح والروح هي التي تقبض عند انقضاء أجله بعد روح نفسه
وتصير أرواحا والأنفس عند الموت تبقى وأمر الله قائمة في الجسد إلى حين نشر الثواب
إن شاء واحتج بقوله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها مع قوله عليه الصلاة والسلام
إن الله قبض أرواحنا وهذا خلاف ما تقدم للفقهاء بما لابن حبيب تنبيه
قال ابن عرفة في الأربعين المعاد إما جسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين أو روحاني
فقط وهو قول أكثر الفلاسفة أو كلاهما وهو قول كثير من المحققين ونفيهما وهو قول
قدماء الفلاسفة الطبيعيين أو التوقف وهو قول جالينوس قال والقول بإنكار المعاد

الجسماني

الجسماني وآلشرع والاقرار بالشرع ان يعتقد بانه ورد في الشرع ان لا يقبل تاويلا انتهى
قلت وهذا الكلام يشير الى ما في شرح المقاصد قال الاكثرون في كيفيته فذهب
جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار
في الفحم والماء في الورد انتهى قلت فهذا معنى جسماني فقط لان البدن جسم
والروح جسم قال او روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس
والنفس جوهر مجرد لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات انتهى
قلت وهذا معنى او بالروح فقط لان الجسم لا يعاد والروح تتغلب في هذا العا
لم اي تنتقل من جوهر الى جوهر كما تقرر من مذهبهم في التناسخ فاذا انعدم الجسم تعلقت بـ
العالم السماوي كما تقرر او تنعدم الى غير ذلك من مذهبهم ثم قال وذهب كثير من علماء الاسلام
كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني
والجسماني جميعا ذهابا منهم الى ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني كما قال العلامة
وتعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الرازي انا لا نعرف ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى
الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الاخرة والتناسخية يقولون بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه تعلق بطباع العامية يجب ان
يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما كفروا لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى بقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس
المجردة فلا يرجع القول بها الى ما ينافي اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد
بحيث لا يقدح فيه شبهة المنكرين كذا في نهاية العقول انتهى وظهر لك فوائد واعلم
ان النفوس حادثة والدليل على حدوثها انها ممكنة وكل ممكن حادث ولانها متكثرة
تقبل الزيادة والنقص وكل متكثر يقبل الزيادة والنقص فهو حادث قال ابن التلمساني

ومن قال من اصحابنا انها جواهر وقال ببقائها فانه قال الشرع اعتقاده انها جسم لطيف
ونحتج على بقائها بظواهر كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا الاية وكقوله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا الاية النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله عليه الصلاة والسلام ارواح
الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتاوي الى قناديل معلقة في ساق العرش
وقوله عليه الصلاة والسلام انما نسمة المومن طائر تعلق في شجر الجنة وما ورد في الخبر انه
يعرج بها دليل ذلك ايضا وفي حديث الاسراء انه لقي ادم في سماء الدنيا وعن يمينه اسودة
وعن يساره اسودة فاذا نظر الى يمينه ضحك واذا نظر الى شماله بكى والاسودة جمع سواد
وسواد الانسان شخصه والاحاديث في هذا كثيرة ومذهب اهل السنة والحق ان ما
سوى الله تعالى يجوز عليه الفناء وذهب الفلاسفة الى ان الارواح البشرية غير قابلة للعدم
وان كانت حادثة وقضوا بان العقول الفلكية والنفوس الفلكية التي زعموا وجودها
والاجرام الفلكية والهيولى غير قابلة للعدم والدليل لنا ان ما سوى الله تعالى ممكن لذاته
والحكم في امثاله كذلك وكل ممكن قابل للوجود والعدم فامكانه لذاته او لازم ذاته فلا
يفارق ولا يلزم التسلسل لانه اذا كان امكانه لامر مفارق فهو ايضا وذلك الامر لامر
فهو ايضا فيلزم التسلسل فاذا قلنا لذاته او لازم ذاته لا يفارق فلا يلزم التسلسل فيصح
ان امكانه لا يفارقه واذا كان كذلك فلا يوجد الشيء بدون نفسه او لازم نفسه
فيصح ان امكانه دائم فلا يصح ان يكون في حال ممكنا وفي حال غير ممكن ثم ان ما ذكروه مبني
على ان الفاعل موجب فقالوا لا ينعدم المعلول مع وجود علته وذلك باطل كما تقدم لان
الفاعل عندنا مختار وابطلنا حدوث ما سوى الله تعالى وابطلنا ما عدونا ما يلزم على كثير من
الصور والاعراض من عالم الكون والفساد وكل ما ذكروه لازم لهم في عدم ... جوابهم
جوابنا وفرعت الفلاسفة ان العدم في الاعراض التي فيها بقاؤها يكون بالضد وان الجواهر
انما تعدم بضد وهو الفناء قالوا وهو معنى قائم بنفسه مضاد لجميع الجواهر وسائرهم

ذلك الى انه لا يعدم بعض الجواهر دون بعض لاستواء نسبة الفناء الى جميعها والقول
بوجود معنى قايم بنفسه فليس لاجناس المعاني ورد عليهم ايضا بالاتفاق على ان العرش
لا يعدم لورود الشرع ببقائه مع انه من الجواهر اقال ابن عرفة وفي بعض النسخ منعت
الفلاسفة البعث لاعتقادهم ان النفوس منفصلة عن الاجساد لا تتناهى فلو عينت لها
استلزمت اجساما لا تتناهى وفي فضاء الاجسام والنفوس بان النفوس يحصل فيها تر
تيب طبيعي ووضعي وهو باطل اطلقهم قال ابن عرفة وهذا لا يستلزم الا على قدم لطلا وبطلا
نه واضح بان المعاد للاجسام ما كان لها اولا انتهى فقوله لا اعتبر فيه فان كان زاد توضيح
النقل فالمقترح ممنوع ويعتمد عليه على انه تقدم لهم ذلك في حدوث العالم ان التسلسل
فيما كان التي ترتيب فيه طبيعي ووضعي محال دون ما سوى ذلك وهذا هو الذي ذكر
المقترح قال العجلي يشبه من دليل قاطع ان الله يعدم الاشياء ثم يعيدها فلا يتعين
ان تكون تلك الاعادة على هذا الوجه وان كان جائزا قال واحتج القاطعون بقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء وقوله تعالى هو الاول والاخر وقو
له تعالى كما بدانا اول خلق نعيده فيبين ان الاعادة كالابتداء وهو كان بالابتداء
عن عدم والجواب انا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل هو الذي يخرج الشيء عن حيز
الانتفاع به والاجسام بعد تفرقها كذلك يرد عليه انما ينتفع الانتفاع به بعد تلك
الاعتبارات والاعتبار وعن الثاني ان يقال انه لا يجوز هو الاول والاخر لا بحسب
الزمان وعن الثالث ان تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي مساواته له في كل وجه
وقال الامام في قوله تعالى كل من عليها فان قال فسرهم ابن عباس وهو ترجمان القران
بالموت اي كل شيء حي ميت الا الله وعلى ذلك حمل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال
والعرش لا يفنيه الله تعالى عند قيام الساعة الاسفرايني تكون الاعادة عن تفريق الاجزاء
خلاف الحق امكان الامرين وهل المعاد وجوبه كما كان في الدنيا او لا قال اهل الحق العلم انه

على اصلهم من وجوب رعاية الحكمة وايجاب ثواب الطاعة وعقاب المعصية وامتناع ثواب من
لم يطع وعقاب من لم يعص ودليل اهل الحق ما سبق في قوله صلى الله عليه وسلم في الكافر
في النار مثل احد وغيره من الاحاديث ومذهب اهل الحق ان نعيم اهل الجنة وعذاب الكافرين
دائم وقال الجهم بن صفوان من المعتزلة ينقطع وقال ابو الهذيل منهم ينتهي الى سكون
دائم يوجب اللذة ودليلنا اخبار الصادق واحتجاج جهم بانه ان لم يعلم كمية انفاسهم كان
جهلا وان علم اعدادها كانت محدودة بانه يعلمها غير متناهية فإن قيل وقد قال الله
تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه اشكالان احدهما انه
وقت ذلك بدوام السموات والارض وكيف يصح توقيت الدائم مع انه تعالى اخبر تعالى انه
يفنيهما كقوله تعالى اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت والسموات مطويات بيمينه يوم
نطوي السماء والارض جميعا قبضته يوم القيامة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات اذا
السماء انشقت والثاني قوله الا ما شاء ربك يقتضي نفي الخلود حالة الاستثناء
وهو ينافي دوام الخلود والجواب اما قوله ما دامت السموات والارض فقيل ان المراد
سموات الاخرة وارضها وهي دائمة يدل عليه يوم تبدل الارض ولانه لابد لاهل الاخرة مما
يقلهم وهو الارض وما يظلهم وهو السماء والعرش وقيل كناية عن التأبيد ونفي الانقطاع
على عادة العرب كقولهم لا افعل ذلك ما لاح كوكب وما اقام عسيب وهو جبل واما الا ما
شاء فقيل الاستثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة فقيل لاهل
النار عذاب هو اغلظ من النار وهو الزمهرير وبرده وكذلك اهل الجنة لهم نعيم سوى
الجنة وهو ابلغ منها وهو رضوان من الله اكبر وقيل الا ما شاء ربك من اقامتهم في البرزخ
وقيل في المحشر ∴

الفصل الثاني في الجنة والنار

اعلم ان الجنة والنار مخلوقتان والدليل على ذلك قوله تعالى اعدت للمتقين ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبريل

بالصورة

نص على معنى قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الخ

بالصورة التي خلقه الله عليها ابتداء وتواتر اخبار قصة آدم وسكناه الجنة وهبوطهما
منها واما النار فقوله تعالى أعدت للكافرين وقوله أغرقوا فادخلوا نارا النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا وهذا في البرزخ لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب فان قيل ـــــ لا بما في الشامل واختلف الكابرون في خلقهما فقال الاكثرون انهما
يفنيان ثم يعادان تمسكا بظاهر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي اليه
جمهور المحققين انهما لا يفنيان والذي عليه انهما مخلوقتان نصوص الكتاب واخبار الرسول
واجماع السلف فمن نصوص الكتاب قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت
للمتقين ووجه الدلالة قوله أعدت وانما الاعداد فان اهل اللغة يعبرون عن الشيء
عن اراده بانه يستعمل في امر مفروغ منه اذ يقول القائل اعددت ذلك لفلان ومن الآيات
المشتملة على هبوط آدم من الجنة وزلة ولكون السلف يجمعون على ان الجنة التي اهبط
منها آدم هي التي يسعد اليها المؤمنون منكر ذلك بمثابة من ينكر ان النبي
صلى لم يكن ابا البشر وانما كان رجلا يسمى آدم وكان ذلك رمزا قد مر منا كقول من زعم ان
ابليس كان رجلا تمثل برأي البشر ويسمى هذه الاصول بالانكار اولى من بعض من يرى
القول وبنى ما في انكار المثلى والنشر وحملهما على تناسخ الارواح في الاجسام المنعمة
والمعذبة وما فعله المعتزلة من انكار ذلك فانهم انكروا معظم احوال الآخرة كالحشر والميزان وما
والصراط ووزن الاعمال وانطاق الجوارح وبعضهم انكر العرش وقال انما يعبر به عن الملك
والسلطان وكذلك ابى اشعرية ومنه يقال للذي نزع عن ملكه ثل عرشه وانكروا
الشفاعة والحوض ولواء الحمد وكل ذلك جنيا منهم وقلة اكتراثا بالدين ومن رأيه في
ذلك ولعل انما تركنا ذكره عن سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ومن رأيه محمد حيث
باثباتها جنة المأوى عند سدرة المنتهى ويعتضد باجماع المفسرين واتفاقهم على ان الجنة
المعروفة في حديث الآية هي دار الثواب وما جاء المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم في

صفة الجنة ونعتها وعرضها ورؤيته صلى الله عليه وسلم فيها درجات أهل الجنة وتنعيمهم
بعض أهل الجنة بالسرور والحبور فيه من الأخبار ما روي عنه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله
تعالى أعددت لعبادي الصالحين في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
ولا عواد كالظاهر في الأخبار من كونها موجودة ووافقنا في ذلك من المعتزلة بشر بن المعتمر وقال
عباد الضيمري وضرار بن عمرو وابن الجبائي إنهما غير مخلوقتين واختلف عباد وابن الجبائي في
فذهب عباد إلى أنه يستحيل في العقل خلق دار الثواب والعقاب قبل حلولهما بالمكلفين
وقال ابن الجبائي لا يمتنع ذلك عقلا ثم تقول المعتزلة ما الذي يلزم منكم عن ظواهر الكتاب
وما الذي حملكم على ظاهر الأخبار دعوى أن جميع ما يرجع العقول غير مستحيل فإن قالوا في
خلق الجنة والنار الا فعال الحكيم لا تعرى عن أغراض صحيحة
ومقاصد حكمية ولا فائدة في تقديم خلق الجنة والنار قلنا هذا أصل لكم مبنيه
على أصلكم الفاسد من أن أفعال الله تعالى تتبع الأغراض والعلل وليس الأمر كذلك عند أهل
الحق ثم لو سلم جدلا لم يستقم فإنه لا يبعد أن يكون تقديم خلقهما لطفا للعباد في
ولو لم يخلقهما لكفر بعض عباد الله وليس يبعد في الحكمة أن يهيئ الكريم مواضع عبيده ح ماوى
ومثابهم ولذلك بنى الحكماء دور الضيافات والقرى والكرامات للأولياء والسجون
والمطابق للأعداء واستدل أبو هاشم على امتناع عدم ما فيها بأن فيه قوله تعالى وجنة
عرضها السماوات والأرض وقال دلت هذه الآية على أن أقطار السماوات والأرض تسع
الجنة وهذا كالظاهر في أنه سبحانه يخلقها عند طي السماوات وتبديل الأرض واستدل أيضا
بقوله تعالى أكلها دائم وظلها قال وهذه الآية تدل على أن أهل النعيم يرفع فيها ويطرد
فيها الانتفاع والاستمتاع ولو قدرنا أنها مخلوقة ولا استمتاع فيها لكان ذلك
خلفا بالظاهر واستدل أيضا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ووجه الدليل على أن
الآية تتضمن فناء كل مخلوق عند قيام الساعة والجنة دار الخلد فاقتضى الظاهر أنها لم

تخلق

تعلق إذ لو خلقت لعبثت فتعطل قلنا هذا ثم أما قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والأرض فلا يدل على ما ذكرتم فإنا لا ندعي أن أقطار السموات والأرض تكون فيها الجنة
وما المانع من أن تكون مجتنبة عن جهات الأرض والسموات ونحن لا نستبعد أن يكون وراء
سائر الجهات ضروب من الخلق لو قيس بهم أهل السموات والأرض لكانوا قليلا من كثير كيف
وقد صح في الآثار أن الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة ويشهد لذلك
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة فوق السماء السابعة وسميت سدرة
المنتهى لأن أوهام الخلق تنتهي إليها ولا تتعداها فسقط الاستبعاد وأما استدلاله
إلى قوله أكلها دائم فجرى إطلاق لأن المعنى يحمله بعض هؤلاء لأنه فإن الأكل هو الثمر
من المحصلين وليس المراد به الأكل ومعنى الآية أن ثمار الجنة لا تختص ببعض الأوقات
كما تختص ثمار الدنيا ببعض الفصول وكذلك ظل الدنيا تنسخه الشمس وليس كذلك
ظل الجنة فهذا معنى الآية على أنه لو حمل على ما قاله لم يبعد أن يقدر خلق الله في الجنة
يتمتع بثمارها وينال من نعيمها وإن لم يجر عليه التكليف كحجة من وليس يخفى ذلك
ضرورة ولا يبعد أيضا أن تتلذذ الحور العين بنعيم الجنان وقد ورد في صحيح الأخبار أن
أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمار الجنة وأما استدلاله بقوله تعالى
كل شيء هالك إلا وجهه فقد سبق الكلام عليه في باب البقاء ثم قالوا لو كانت
موجودة كانت دائمة لقوله أكلها دائم وليست دائمة لقوله كل شيء هالك إلا وجهه
فلا تدوم والجواب لا نسلم دوام أكلها دائما إذ ما أكل فيها تبعا في الحس
وهو غير مراد لم ضرورة فنائه بأكله فتعين حمل دوامه على تجدده وذلك لا ينافي عدم
الجنة سلمنا لكن لا نسلم أنه ينفي دائمة وقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
المراد كل حي ميت قاله ابن عباس ولعل هذا مراد الإمام بقوله تقدم وقال بعض علمائنا
حمل المعتزلة الجنة التي هبط منها آدم على بستان من بساتين الأرض وهذا قول عجب

بالدين وافعال الله تعالى لا تتوقف على الاغراض بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا
فلا مانع من خلقهما لحكمة خفيت عقولنا عن الوصول اليها والجواب عن الاية وهي من العد
اكلها دائم ان ذلك بعد دخول المكلف الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام
مخصوص والجواب عن اية عرضها السموات والارض ان المعنى عرضها كعرض السماء والارض لانها
لا كلها الشيء نكتة قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله اختلفوا في المستثنى فقيل الملائكة الاربعة وقيل الشهداء
وقيل يصعق غيرها كل شيء فيه الروح الا الله تعالى من ابن عباس

الفصل الثالث

في عذاب القبر وسؤال منكر ونكير قال الامام والذي صار اليه اهل الحق اثبات ذلك
لانه من ممكنات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الموتى ذلك واما الملكين سؤاله عن
ربه ودينه ورسوله وكل ما جوزه العقل واخبر به الشرع لزم الحكم بقبوله وقد تواترت
الاخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر قال الامام ونقل
احاد من الاخبار في ذلك تكليف ثم لم يزل ذلك مستفيضا في السلف قبل ظهور البدع وقد
نقل عن ضرار بن عمرو وبشر المريسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمساءلة ورد
الارواح الى الاجساد قالوا ومن مات فهو ميت في قبره الى يوم البعث وقد ورد نص الكتاب
في ال فرعون بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وعذاب القبر لكل من خرج من الدنيا على غير ملة الاسلام ثم انه
بعض بين المعتبرين وتسال الا داك وانت البلمي والجيلي وانه عذاب القبر للكفار
والفاسقين دون المؤمنين وقال صالح فيه عذاب القبر جائز وجري على الموتى من غير رد
الارواح الى الاجساد وان الميت يجوز ان يحس ويتألم وهو خلاف الضرورة وقال بعض
من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتى في قبورهم ويحدث فيهم الالام وهم لا يشعرون فاذا
ذاك واذا حشروا وجدوا تلك الالام وسبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران والمغمى عليه

إذ أخبر بإعادة الروح إليه في جسده وجوز ذلك بالنص المتقدم ويضاعف عليه ذلك يوم القيامة
قال أصحابنا الأشعرية إن الشرع لا يقول بذلك وإنما يمنعه من لا ينبغي والتناسخية له
وقد تقرر أن من مذهب أهل الحق أن الله تعالى يرد إليه الحياة ويجعل له من العقل ما يعلم ما
يفهم به ويجيب ولا يمتنع إحياء بعض أجزائه من قلبه بحيث يدري ويجيب فيدرك الملكين
منه وإن لم نسمع نحن كلامه وكذلك كلما من يجب عليه كل ذلك جائز فإذا ورد السمع به وجب
اعتقاده كما هو ولا حاجة إلى التكلف في تأويله قيل وليس في إحياء ما يستحيل في مقطوع
به وكما هو ساجد يدل على التنعيم ذلك أنه لا يمتنع ذلك من تكميل عقولهم ليعرفوا به ذلك
سعادتهم وشقاوتهم وكذلك القول في المعصومين من الذنوب وقد تعلق بقوله تعالى ربنا
أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين أحدى الحياتين حياة القبر فلو زيد عليه أن ذلك
يستلزم أن تكون الحياة ثلاثا وأجيب بأن نفي الثلاثة إنما يكون بطريق
المفهوم وهو دلالة ضعيفة من وجه ويحتمل أن يقال إنما خص الحياتين بالذكر لأنهما اللتان
أنكروهما بعد الموت أما الحياة الأولى فمحسوسة ولذلك قالوا [illegible] فإن
تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى قلنا المنفي أن يذوقوا في
الجنة غصص الموت اللازمة للموتة الأولى والثانية منه نفي الموتة الثانية بتنفي النفي إذ لم
يصبهم ذلك والفضل ملح فلعل أن ذلك لا يعسر ذلك فإن قيل لو أنا نرى من نرى ميتة
على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتا قال ذلك وهذا من قبيله بعدم ما يمنعه
إلى ذلك إلا وهو مما بقي استبعاد الكفرة حشر العظام البالية وتأليفه ذلك جدا للعقل
فتذهب أجواف السباع وحواصل الطيور وأفلاك اللحود وقد سلم احتجاج الرسول
برؤية الملك دون القوم وتعالي الملائكة فينا وقوله تعالى في الشيطان إنه يراكم هو
وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه التصديق بذلك كيف وأنا لم نر أحوال
السرور والغموم وذلك من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والشرع أول ما شرع

د تجود

منازل الآخرة ونفي العذاب وإليه ذهب أبو الهذيل وبشر المريسي الذي خرج عن سمة الإيمان
بعضهم بين النفختين وتقع المسايلة في تلك الأوقات قال الإمام في الشامل فإن قالوا
قوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين الموتة الأولى حالة عدم الحياة الخلقية قلنا أهل التأويل فيه ثلاثة
ومن تأول الظواهر فإن الإماتة إنما تطلق بعد سبق حياة والجواب عن قوله تعالى
أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين بأن الإحيا معقب بعده إماتة والإحيا بعد الإماتة ذكرنا أن
قال الإمام ومما يستدل به قوله تعالى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا وفسر هذا
المفسرون بحالة العذاب في القبر وحمل هذه الآية على حالة الحياة فيه تقابل يعين أن
والظاهر بعض أحدهما فهو أولى والظاهر يعضده فإنا نعلم بالقطع أن الكفرة المعرضين عن
ذكر الله لا يكونون في أرغد عيش وكثير من الكفرة تترى على أحوالهم وأملاكهم حتى يأكلوا
ويتمتعوا ويلههم الأمل وقد اختلف فلولا أن يكون الناس أمة واحدة الآية وقال
تعالى أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا الآية وقد جاء في الخبر أن الدنيا جنة الكافر وسجن
المؤمن وكل ذلك يدل على أن المعيشة الضنك لا تحمل على حالة الحياة ومن الدليل على ذلك
سياق الآية ونحشره يوم القيامة أعمى ومن الدليل من كتاب الله على ما قلناه قوله تعالى
ألهاكم التكاثر إلى قوله كلا سوف تعلمون وهذا على لسان رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعيد بعد وعيد وتهديد على أن تنزيله متوجه إلى بعد الموت متعلق بالمقابر
ولو كان عذاب القبور لا يتعجل فيها لما عظم الله الوعيد عليهم ولهذا كان هو جزاء ومن
الأخبار ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه مر على قبرين يعذبان فقال إنهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير بل يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يستنزه من البول وأما الآخر فكان يمشي
بالنميمة وقال صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول
وقال صلى الله عليه وسلم في سعد بن معاذ لقد ضغطه القبر ضغطة اختلفت لها أضلاعه
فقال الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تعلم من أمره شيئا إلا أنه كان لا يستتر في أسفاره

من البول

من البول وقال صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه واما استعاذته صلى
الله عليه وسلم من عذاب القبر في خطبه وصلواته ودعواته في مكان الاجابة فمستفيضة
وقد روى ابو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخول الملكين القبر وتسميتهما
وتسميتهما منكرا ونكيرا في قصة طويلة فيها انهما يجلسان الميت ويقولان له ما انت في البرزخ
من ربك ومن نبيك وفي بعض الروايات انهما يقولان ما تقول في هذا الرجل يعنون محمدا صلى
الله عليه وسلم فان كان كافرا قال لا ادري فيقولان لا دريت ولا تليت ولا اهتديت وان كان
مومنا قال امنت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا وفي بعض الروايات
رضيت في ذلك كله فيفسح له في قبره ويرى موضعه من الجنة ويقال له ارقد رقدة العروس
والاحاديث في هذا الباب كثيرة وقد قال صلى الله عليه وسلم وهو على شفير قبر ما رايت
منظرا الا والقبر افظع منه وقد اجمع السلف قبل المريسي واتباعه من المعتزلة على
اثبات عذاب القبر والاستعاذة منه ثم ان المنكرين احتجوا بالامثلة الباطلة منها
ان قالوا انا نرى المصلوب على خشبته الدهر الاطول والامر لا يبرح وهو لا يسال ولا يحيى ولا
يتكلم ومن افترسته السباع وتفسخت لحمه ولا همته الطيور وتبددت اجزاؤه في الاجواف
والحواصل وتمزق بعض المتنا ومثله وتفرق بعضه فكيف تجمع اجزاؤه وكيف تتالف
اعضاؤه ونحن نراها مقطعة متفرقة وربما نشاهد ابدانهم لا تتغير بالدفن وسائر اط
في سلك المعمور فقالوا لو وضعنا على ميت في قبره حبا ثم نبشنا على قبره الفيناه كما تركناه
وغادرناه هذه مسالك القوم وللائمة طرق في الاجوبة مرتبة فمنهم من قال لا يبعد
ان تكون المسايلة على اجزاء مخصوصة من الجسد كاجزاء القلب ونحوها فيرد الله الروح
اليه ويسائله ويدل على ذلك بعض الاحاديث في الروح فمن سلك هذه الطريقة سهل
عليه المسلك وهان عليه الامر وذكر القاضي رضي الله عنه طريقة اخرى في ادراجها
انه قال لا يبعد ان يرد الروح الى المصلوب من حيث لا نشعر ونحن نحسبه ميتا ونرد عليه على

في ذكر ... الا...
وسؤال الملكين
منكر ونكير

حسبان الموت وهذا جار غير مستنكر في العادة والآن نتعرف أجزاؤه وتعيّنه أعضاؤه
فيرد الله الروح إلى كل جزء ويسائله الملكان ثم نقول لهم من أنكر ذلك بعد ما ذكر أخبار
الرسول من رؤية جبريل وهو بين ظهراني الصحابة وينبغي أن ينكروا نظره الصحابة من خلفهم
وقد قال إني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي ما ظهر وإنا يسكم والحقوا بأهل الزهد والإلحاد
وسلك القاضي رضي الله عنه طريقة أخرى حسنة جدا فقال أما المواردون بالأجداث والقبور
فيسائلون ويحاسبون وأما الذين بقوا على وجه الأرض فيحجب الله المكلفين عما يجري عليهم
كما حجبهم عن رؤية الملائكة مع رؤية النبيين لهم صلوات الله عليهم فإن من آيات العظمة
لوقفهم ثم بعثهم بعد هذا كلاما وكذا بعد هذا سنة بالخسف والمسخ كما اختلف في زمام الشقي
لعنة ولذلك الحكمة واضطر أقول إلى العلم بفعل الله ما يشاء والوحي يصرف والزائغ
بزعمه دون علم الله انه سيستشهد من قبيح استهانه بآيات الله فيجعل الله حكمه حكم الكافر
من المؤمنين ثم نقول لما ادعى حكم الوحي آيات الأنبياء كقلب العصى والفلق ورايات البيع
وإحياء الموتى وتسبيح الحصى وإنطاق العجماء ومن لم يتوقفوا عن دينه يشرع الثاني إلى أن نكلم
في مصاف الدين أعاذنا الله من الضلالة وقد تمسك بعض أغبيائهم بنحو قوله تعالى
ربما نبأ عن الكافرين إذا حشروا من بعثنا من مرقدنا قال وهذا دليل على أنهم لم يكونوا معذ
بين في قبورهم وأجسادهم والجواب عن ذلك من أوجه أحدها أن إطلاق المرقد ينبني على
مادي الأحياء إذ الرقاد من صفات الأحياء وإن لظاهر على أنهم كانوا بعد حلم الأحياء في
قبورهم وقد يطلق المرقد على مكان الاضطجاع وإن لم يتفق فيه وسنة ونعسة وقد
يقول الكريه المرتقب المجهود السأم هو كنت أتململ على مرقدي فإن هذا على أنه قد
يطلق في حق المستيقظ ثم نقول عذاب القبر ليس بدائم بل نكبات يعرضون على النار غدوا
وعشيا ويفتر عنهم العذاب بينهما والساعة تقوم في أثناء الفترة فيصادف قيامها
فترة العذاب ثم نقول ما يلقونه من العذاب يوم القيامة يهون بالإضافة إليه كلا فيما قبله،

فلا يبعد

فلا يبعد أن يقدر موتهم أمواتا وحياة بالإضافة إلى ما يلقونه يوم القيامة وكذلك تكلف
وقد ورد في صحيح الأحاديث أن العذاب يرفع عن أهل القبور بين النفختين لتكملة الفزع
والصعقة والنشر فلا يبعد أن يسمى هذا وفاة لأن فيه نقلة ثانية وقبله نفخ أو قيل ع
معنى في نفخ. هكذا ورد الحديث فإذا أحسنها للكبار قالوا من بعثنا من مرقدنا **وأجاب**
بعضهم بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى أن الموتة قد يراد بها
الجنس فيكون الموتة الأولى والموتة الثانية والمراد أن أهل الجنة لا يموتون ونظير
هذا قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر وقول العرب أهلك الناس الدينار والدرهم والمراد الجمع ثم
وربما استدلوا بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم
يحييكم قالوا اقتضت الآية إحياء الخلق ابتداء ثم إماتتهم ثم إحياءهم للحشر وأمرين بها
وأجاب بأن المراد بالإحياء الأول الخروج وبالثاني إحياء القبر وأما الإحياء للحشر
فيستفاد من قوله تعالى ثم إليه تحشرون **وربما** تمسكوا بقوله تعالى وما أنت بمسمع من في
القبور وأنتم تزعمون أن أهل القبور يسمعون وقوله تعالى إنك لا تسمع الموتى وقد ورد في الأ
حاديث أن الميت الواري بردمه يسائله الملكان وهو يسمع خفق نعال المنصرفين عنه
وأجاب ... بأن كل ما ثبت في الحديث ولم ينافه عقل فهو متلقى بالقبول وقوله إنك
لا تسمع الموتى معناه لا يسمعون إذا ردت إليهم الحياة وليسوا موتى حينئذ وكذلك وما أنت
بمسمع من في القبور والمراد بالآيتين ضرب مثل في إعراض الكافرين عن قبول دعوته صلى الله عليه
وسلم فشبههم الله بالموتى من حيث كانوا لا يتعظون وقد روي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقف على قليب بدر بعدما دسر فيه القتلى فقال يا عتبة بن ربيعة
ويا شيبة بن ربيعة ويا أبا جهل هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال بعض الصحابة أتنادي
قوما يا رسول الله وهم جيف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أنتم بأسمع لكلامي
منهم ولكنهم يمنعون من الجواب وأما ما ذكر طائفة والطاعن في أن الميت يألم ويتلذذ

معلوم بطلانه بضرورة العقل فليس هذا من رتب الحجاج ومنازل النظر وأهل صلاح فيه
والظاهر كأنا ببعض من يتكلم بهذا المذهب يريد الله فرقهم أنا لو جوزنا ذلك لكان
الذين ينظرون في دقائق العلوم ونحوها ولون الانفصال عن الشبهات بل هذا فاعل هذا فإن
زاد فصل ومما يبنى على هذا المذهب إبطال الطرق الموصلة إلى حياة الأبدان إذا أنه إذا لم يبعد
مثاقيل إلى أن يعرض ضرورة الأحكام ولا تقال منه وهذا خبط وتخليط قال الإمام وأما
الذين قالوا إن الأرواح تنعطف على الأجسام فإذا حشروا احشروا بجسدها كذلك العذاب
القبر فإنهم إذا كانوا لا يجوزون الإلهام فهم معرضون ولا لا من الأعراض دون الأجسام لا يبقى
فيستحيل نقله وهل الذي يحشرها إذا حشروا قال الإمام ومما يتصل بالسمعيات إنطاق
الجوارح لقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا الآية وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم
وأيديهم وأرجلهم وقد أنكر بعض المعتزلة ذلك انتهى

الفصل الرابع

في إثبات الصراط والميزان والصحف والحوض قال ابن التلمساني في شرح المعالم والصراط
ثابت على حسب ما نطق به الحديث وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الناس ولو ردوا لا
يردون فإذا تكاملوا عليه قيل للملائكة قفوهم إنهم مسؤولون والحوض حق والكتب
التي يحاسب عليها الخلائق ولا يحيل العقل شيئا من ذلك ودلالة السمع ثابتة على
القطع في جميع ما ذكرناه فإن ابن داود أنكر في الصراط وقالوا في الحديث إنه أدق من الشعر
وأحد من السيف وعبور الخلائق عليه هذا سبيله غير ممكن وربما يجحدون الميزان
مجيبا إلى استحالة وزن الأعراض ولا فائدة في استحالة ما قالوه فإنه لا يستحيل
الطيران في الهواء والمشي على الماء وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين إلا عن أي ينقلب
النطفة ثعبانا ويلق البحر أطوادا أو الموزون الصحف المشتملة على الأعمال والرب تعالى
يزنها على أوزان أجور بما يتعلق به من ثواب وعقاب وحملة الحقيقة الصراط المذكور
على الصراط المستقيم صراط الله وهذا التأويل باطل بآية قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم

فاجمع

واجمع المفسرون على تفسير الصراط بما ذكرناه وقال عليه الصلاة والسلام في صفته
وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب وسالت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السما وبدلت الارض فاين يكون الخلق يومئذ فقال عليه
الصلاة والسلام على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال سلف الامة وجميع اهل السـ
ـنة واصحاب الحديث وائمة الفقه ان الصراط صراطان احدهما صراط الدين والاخر جسر
على متن جهنم وحكى القاضي عن ابي الهذيل وابن المعتمر انهما قالا بالجواز ولا يقطع به سمعا
واختلف القول عن الجبائي وابنه فاثبتاه مرة ونفياه اخرى وقالا على القول باثباته
واجابا انا ثبته المومنين ان المومنين يعدل بهم عنه الى الجنة ولا يجوز ان يلحق المومنين من
العبور عليه شيء من الالام ومن وجهته وبكه فالوا وردت الاخبار بما ذكرناه ويلزمه
واجاب الاول بانه لا مانع منه عقلا ولا بد لك خلاف المعتاد واما قوله انه لا
يلحق المومنين فيه تعب قلت وما المانع منه ولا يبعد ان ينال الانبيا والاوليا من
اهوال يوم القيامة شيء كيف وقد ورد في الخبر الصحيح ان جهنم تزفر زفرة لا يبقى
عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثى على ركبتيه ولا مانع من ان يعبروا وعليهم الا ما
تعب كما قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا واما الميزان فقد انكره
جمهور المعتزلة وقال ابن المعتمر والوراق بجوازه ولا يقطع به سمعا ونحن نقول لا يحيل العقل
ذلك وقد صرح به اي في كتاب الله تعالى واستفاض معنا في الاخبار وانعقد على موجبه
اجماع السلف وقد سيل النبي صلى الله عليه وسلم فقال انما توزن الصحف ويحتمل ان تختلف
تقلبها بحسب الامكان وقال ابن الجبائي لا يبعد ان يخلق الله تعالى جواهر على اعداد
الحسنات وعلى عدد السيئات يقع عليها الوزن قال ابن التلمساني في شرح المعالم
والدليل على الوزن قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه
فاولئك الذين خسروا انفسهم وقال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة قلت

وقوله تعالى والوزن يومئذ الحق في القرآن العظيم تتمة قال بعض الائمة ظاهر ما ورد
من الاخبار يوزن الاعمال فقط وزن اعمال المومنين الذين معهم طاعات وسيئات واما
الكفار فلا طاعة لهم توازن بها كفرهم وسيئاتهم فيجب ان لا يكون حساب ومسايلة وموازنة
وقد قال تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة قال وعليه اذا ثبت هذا تاويل قوله
تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم الاية على انه لا ميزان لهم ولا طاعة
فيبقى معنى ذلك خفة الميزان وفيما ذكره نظر قال ويجب على هذا ان لو فرغ المومن من سا
سيئاته لذلك لا يكون له صحيفتان ولا كان الا احدى الكفتين الا الذين منهم يسلم
من الاخلال ببعض حقوقه تعالى الا ان يرد سمع كاستثناء الانبياء عليهم الصلاة والسلام
لكثرة طاعتهم وحصول الرضى عنهم والتعظيم في العادة لاقدارهم وقال الابشار الاجماع
على ثبوت الحوض من اهل السنة والشرع ايضا قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر والحوض
من الكوثر وهو موضع صب الماء ومجمعه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم انا فرطكم
على الحوض قال ابو ذر قلت يا رسول الله ما انية الحوض قال والذي نفس محمد بيده لانيته
اكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة من شرب منه لا يظما وفي حديث
انس قال عليه الصلاة والسلام ان قدر حوضي ما بين ايلة وصنعاء وان فيه من الاباريق
كعدد نجوم السماء وليس في ذلك ما يحوج الى تاويل ولا خروج عن ظاهر وقال القرطبي اختلف
علماؤنا هل هو قبل الصراط واحتج هؤلاء بقوله في الحديث يذادون عنه من بدل وغير ولو
كان بعد الصراط لم يحصل ذود وقال اخرون هو بعد الصراط لقوله لا يظما من شرب
منه وقدر ان قوما من العصاة يدخلون النار فيخرجون منها واجاب الاولون بانه
ينبغي لهم ذلك وسيحيى يخرجون من النار او ينتفون ويكون ذلك اما من الظما ولا تعرضوا
عليهم النار كما تعرضوا على الكفار وقال بعضهم يعلم انهما حوضان حوض قبل الصراط وهو
الذي تذود المرتدة عنه وحوض بعد الصراط وهو الذي لا يظما من شرب منه وقال

وأما بعد الشام وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في وصف الصراط انه أرق من
الشعر وأحد من غرار السيف وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب وإن الكلوب منها ليجوز
عدد ربيعة ومضر ويهوي بهم الى قعر جهنم وقال صلى الله عليه وسلم على متن الصراط
حسك كحسك السعدان وفي الاخبار الواردة في صفة الصراط وصفة العابرين عليه كثيرة
وقد قال صلى الله عليه وسلم من الجائزين من هو كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف ومنهم
في مثل حضر الجواد العتيق المعلى بنشاطه ومنهم من يجوز رجلا وتعلق يداه ومنهم من يجوز
يجر وجهه ولا يستجيب منه بين جهنم أمثال الحرج ولا حادثت وقد قال صلى الله عليه وسلم لـ
قال له عائشة أين نطلبك في عرصات القيامة فقال عليه الصلاة والسلام عند الصراط أو الحوض
أو عند الميزان وهذه مواقف لا تجاوز فأي حق لواقف الميزان أنتم تتشفعون من أناولها
وقد قال تعالى ونضع الموازين القسط قال القاضي لسنا نبعد نصب موازين متعددة ولو
في الاخبار انه واحد فلا استبعاد في التعبير عن الواحد بصيغة الجمع انتهى وقال
في شرح الفاصح من أحكام الآخرة التي نطق بها القرآن والسنة وانعقد عليها إجماع
الامة المحاسبة أشار إليها بقوله تعالى إن الله سريع الحساب وبقوله عليه
السلام حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وآخر الحساب الوقوف قبل الف سنة وقيل
خمسون ألفا وقيل أقل وقيل أكثر قال الله تعالى وقفوهم إنهم مسؤولون يوم يقوم الروح والـ
والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وحصول تطاير الكتب قال تعالى فأما من
أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه
ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وحصول المسائلة قال تعالى وقفوهم إنهم مسؤولون
فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وحصول شهادة الشهود العشرة والالسن
والأيدي والأرجل والسمع والأبصار والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام
قال الله تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد

عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم وقال عليه الصلاة والسلام ما من يوم وليلة تأتي على
ابن آدم إلا قال أنا خلق جديد وأنا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا الليل وقال الله تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد يعني من الملائكة من يسوقها وشهيد يشهد من الأيدي
والأرجل وهول تغير الألوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول
المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه الصلاة والسلام يكون عند كل كفة الميزان
ملك فإذا ترجح كفة الخير نادى ألا إن فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في
هذه المناسبة وسائر الأحوال مع أن المحاسب خبير والناظر بصير ظهور مراتب أرباب الكمال
وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذة هؤلاء وحسرات هؤلاء وإدخاله
داخلهم ثم جزائهم ترغيبا في الحسنات وزجرهم عن السيئات وهل يعمهم به أن جزء
سائر الخلق سوى الأنبياء والأولياء وسائر الصلحاء والأتقياء فيه تردد والظاهر السلامة
تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون أدق من
الشعر وأحد من السيف على ما ورد في الحديث ويشبه أن يكون المرور عليه هو
المراد بورود كل أحد على النار على ما قال الله تعالى وإن منكم إلا واردها وأنكره القاضي عبد
الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم أنه لا يمكن العبور ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين فقالوا المراد بالصراط الطريق إلى الجنة المشار إليه بقوله سيهديهم ويصلح
بالهم والطريق إلى النار المشار إليه بقوله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل المراد الأدلة
الواضحة وقيل العبادات كالصلاة وقيل الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها
كأنه يمر عليها والجواب أن إمكان العبور كالمشي على الماء والطيران في
الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من أراد كما جاء في الحديث

أن

ان منهم كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاصف ومنهم من هو كالجواد ومنهم
من يمر رجلا ويعلو يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان كما قال تعالى من غير آية
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الى
غير ذلك من الآي وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان
عملا بالحقيقة وقد ورد تفسيره بذلك في الحديث وشبهة المعتزلة ما تقدم من الاشارة
اليه مع ان الاعمال اعراض وقد تقدم الجواب ثم قال السعد التفتازاني ولعل الجمع للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها
الحوض وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منه فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه
الصلاة والسلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم
تجدوا فعلى الحوض انتهى وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة مواطن
لا يذكر احد فيها الا نفسه عند الميزان حتى يعلم اثقل او خف وعند تطاير الصحف حتى يعلم اخذ بيمينه
او بشماله وعند الصراط هل يجوز ام لا اللهم نجنا من حزنه وسهوه برحمتك الواسعة بجاه
رسول الله صلى الله عليه وسلم

الفصل الخامس في الشفاعة

والمقصود من البحث فيها انما يتعين بتحقيق الثواب والعقاب واحباط الاعمال
والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة والبحث في ذلك من اعظم اركان السمعيات
وعليه انبنت الفرق وفي موجبه جرى التكفير والتبديع فيجب الاعتناء بتحصيله فالكلام
في ذلك يحصره اطراف الطرف الاول في الثواب قال الامام الثواب عند اهل الحق ليس بمحتوم بل
كل نعمة في الدنيا والاخرة تفضل منه وكل نقمة عدل وما وعد به من الثواب او توعد به من
العقاب فبقوله الحق ووعده الصدق وكل ما دل المتابعة على انه واجب عليه عز وجل فهو مطرح هنا
وزعمت القدرية ان الثواب والعقاب يستحق على الطاعة والمعاصي من جهة العقل وان

المستحق لذلك غير منقطع وانه لا يجب على الله اثابة المطيع اذا لم يقارن طاعته ما
يحبطها ولا تجوز في قضية العقل ضروب الثواب عن المطيع قال الآمدي ولا يجب العقاب عند
الاكثر ووجوب الثواب فان الثواب لا يحتمل حكمه بخلاف العقاب وانما المعنى بكونه مستحقا انه لو
لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأبيد واحتجوا بانا نعلم بقضية العقل ان العبد المطيع
يستوجب التعظيم والمسيء يستوجب الذم ورد عليهم بان ما ذكروه مبني على التحسين
العقلي وقد ابطلناه ثم الرب عز وجل اعظم من السيد لو قام بحقوق عبيده وازاح عللهم وهو
مستحق منفعته مالك رقبته فاذا قام العبد بخدمته لم يستوجب على مالكه ثوابا برقبته
وبكل ما هو من ذلك العبودية فالعبد المخلوق لا يستحق على خالقه جزاء لا ينتفع به بطريق
الاولى ثم نعم الله على عبيده في الدنيا تترى لا تحصى واقل نعمة من نعمه لو قوبلت
بالاعمال الكثيرة لكان جميع العمل لا يوازنها فما وجه استحقاق العبد بالعمل اليسير الى الابد انما
بدل الذي لا انقطاع له فان قالوا ان الثواب هو التنعيم الحقيقي الجامع بكونه دائما ولو كان
عرضة للزوال لما كان هنيئا أجيب بان هذا محل النزاع ثم يقال النعم التي يجب
شكرها على العبد في الدنيا مشوبة بالنغص مع استحقاق شكرها فاذا حسن جزاء بلا بعد
في الثواب مثله ثم يقال الرب تعالى قادر على ان يلهمه لذة ينسيه ذكر الزوال حتى يستوي
في امنه ثم ما المانع من اثبات الثواب على هذا الوجه ثم يقال لهم كل ما قلتموه في الثواب
فقولكم في العقاب ثم لو رد الشرع لقطع اهل النار بعضهم العقل بما ذكرتم وما ضرا ان نعلم
ان في ترتيبه نادرة واخرة ثم قدر استمرار البقاء لها فحسن معاقبته سرمدا فما وجه
ذلك من حكم الراجحين فان قال انا خلق الله من علم انه لو رد لعاد لما نهوا عنه
قلنا فما المانع ان يعاقبه العقاب المستحق ثم يميته او يعيدهما من علم انه لو رد لعاد
قبل البلوغ او يسلبه عقله بعد توجيه العقاب وقال الامام في الشامل وحكى
رسالة ذكر يحيى بن معاذ الصوفي بالحاجب انه قال الله يزيد الثواب لمن علم انه لو ابقاه

ومدار التكليف

في دار التكليف إذ الكلام مفروض فيها وإنما الخلاف في الذي منع العقل منه أنه لو خلق في دار
البلوى لأصر على شكره أبدا وقال الرازي وهذا كلام لا يرتضيه أحد من المعتزلة وسبيل
الجواب أن ما ذكره يقتضي أن التأبيد معلق بما كان يجوز أن يقع من الطاعات ولم يقع والتي
يلائم ذلك مذهب المعتزلة وهم من أشد الناس إنكارا على من يقدر ثوابا على غير عمل وعقابا
على غير زلة وهذا تصريح بالتزام ذلك فإنه أحال التأبيد على تقدير دوام الطاعة
والمعصية وهذا خبط وتخليط ثم نقول لو وجب أن يثيب على العبد الشكر ثوابا أنعم
بقدر دوره وكروره لو قدر بقاء العبد وهذا ساقط من القول فإنا نقول الوجه لما ذكروه من
القطع بدوام الثواب والعقاب لوجب في قضية العقل تقديمه وتعجيله وإيقاعه على عقب
العمل فإن المستحق المستغرق للأوقات لا يسوغ تقدير تأخيره فلم جاز تأخير الثواب عن
مكابدة المكلف وملابسة المشقات إذ في الشريعة فما المانع من تقديم شيء من
الثواب وهذا لا خلاص لهم منه قالوا اعلموا رحمكم الله أن من مذهب المعتزلة
أن الحدود التي منها الرجم والصلب والقطع والتغريب والتي هي للسياط عقوبات على
الكبائر عجلت لفاعليها ومن أصلهم أنه ليس في دار الدنيا ثواب ولا حكم عاجل من النعيم
الدائم إلا المكلفين إنما ثوابهم أجلهم فنقول لهم لم حكمتم بأن الحدود عقوبات
ولم تحكموا بأن من نعم الدنيا ما هو ثواب معجل وهذا لا محيص لهم عنه فإن قالوا نعيم
الدنيا تشوبه الغير ولا يخلو من الكدر والثواب لذة محضة قلنا الحدود المعهودة
لا تتمحض ضررا في الدنيا إذ يقارنها التخلص من نعم الله ما يربي عليها وإن كانت العقوبات
في العقبى محضة فلم جاز تقدير عقاب معجل يقارنه النفع فما المانع من تقدير تعجيل
ثواب يقارنه ضرر ما فيه وأمثال ذلك كثير فهذه طلبات في أحكام الثواب والعقاب على
قواعد المعتزلة انتهى **الفرع** الثاني ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنبا واحدا
ولم يوفق للتوبة حبط عمله واستوجب الخلود في العذاب الأليم وصار إلى أنه يتصف

بالكفر المأخوذ من كفران النعمة لا من الكفر الذي هو الشرك وذهبت الأزارقة منهم
إلى أنه كافر كفر شرك والمعتزلة وإن وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاقه الخلود
لكنهم يفارقونهم لأنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه أيضا بالإيمان بل أثبتوا
منزلة بين المنزلتين وسموه فاسقا وأيضا جملة الذنوب عند الخوارج كبائر والمعتزلة
قسموا الذنوب إلى كبائر وصغائر ثم أصل قول الخوارج أن مقارفة الزلة الواحدة محبطة
للطاعات مع عدم التوبة لا يستحق معها ثوابا وإن كثرت وهو مخلد في النار والمرجئة
على نقيضهم صاروا إلى أن المؤمن لا يستحق على شيء من الزلات عقابا لا عاجلا ولا آجلا
وأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ومنهم من قال يعاقب على زلاته
في الدنيا بالابتلاء والغموم وبنقص الأموال والأنفس والثمرات فأما الرد على الخوارج
فنقول من أصلكم أن الوعيد على الثابت مستحق بزلة واحدة وتحبط لأجلها ثواب الطاعات
وذلك مع تسليم ما أصلتم من تحسين العقول ممتنع فإنا لو رجعنا للشاهد نعلم
أن من خدم غيره وبالغ جهده في طاعته مائة سنة ثم خرج منه نادرة واحدة فليس
يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة فإذا كان الثواب والعقاب متنافيين
فليس العقاب بالإحباط أولى من الثواب بكفر والشرع يدل على درء السيئات
بالحسنات فإحباط العقاب أحق قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فإن
قالوا فقد حكم الله تعالى بتخليد إبليس بمعصية واحدة قلنا معصية إبليس
كفر فإنه سفه الأمر بسجود آدم لا علما لذلك قال الله تعالى أبى واستكبر وكان من الكافرين
فإن زعموا أن فعل الطاعات داخل في مسمى الإيمان وأن المرتكب ينتفي بانتفائه حقيقته
قلنا سنتكلم على المسألة ومن تمسك أصحاب الوعيد من المعتزلة والخوارج بظواهر
من الكتاب منها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومنها قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومنها قوله تعالى ومن

يعمل

يعمل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ومنها قوله تعالى إنه
من يأت ربه مجرما فإن له جهنم خالدين فيها لا يموت فيها ولا يحيى ومنها قوله تعالى ويل
للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ومنها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها
جثيا وقوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى
أجل مسمى ومنها قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم
فيها خالدون والجواب لا حجة لهم في هذه الآي ونظائرها لأنها تتناول المؤمن العاصي
والكافر بطريق العموم وهي قابلة للتخصيص فلا يمتنع قصرها على الكفار وقال أبو عمر وقال
ابن عباس في آية القتل من يعمل ذلك مستحلا ويدل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصاص لم
يفرق بين المؤمن وغيره وحيث ذكر الوعيد لم يتعرض لوجوب القصاص فيه والمطالب القطعية
لا يكفي في إسقاطها الظن فلا بد من التوفيق بين آي الوعد وآي الوعيد وآي الوعيد لو حملناها
على عمومها في سائر الأحوال لزم تعطيل آي الوعد جملة والعمل بآي الوعد لا يلزم منه
إبطال العمل بآي الوعيد لأنا لا نقول إن الله تعالى يعفو عن كل مذنب وعاص بل نقول إن ذلك
مختص بالمؤمنين خاصة بالنبوة أولى وآي الوعد قوله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا ولا خلاف أنها في المؤمنين
على عادة القرآن في العباد المضاف ومنها قوله تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
ومنها قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ومنها قوله تعالى أو يوبقهن
بما كسبوا ويعف عن كثير ومنها قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وهذه نص في موضع النزاع ولا سبيل إلى تخصيص الآية بالتوبة لوجهين
أحدهما أن قبول التوبة عندهم حتم على الله تعالى فلا يتعلق بالمشيئة وهذا جلي والثاني
أن الله تعالى فرق بين الشرك وما دونه والتوبة عن الشرك تحبطه وتجبه كما أن التوبة
عن المعاصي تمحوها فيكون معنى الآية إن الله لا يغفر أن يشرك به مع الإصرار ويغفر

ما دون ذلك لمن يشاء مع الإصرار والتحمل لا بد على الصغائر لأن الصغائر مغفورة باجتناب
الكبائر ومما احتجوا به قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن
وأجيب بأنه محمول على المبالغة والمراد هو كامل الإيمان ويعارضه قوله عليه الصلاة
والسلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق وقوله عليه الصلاة والسلام
خمس صلوات كتبهن الله على العباد من جاء بهن لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن كان له
عند الله عهدا أن يدخله الجنة ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن
شاء أدخله الجنة فإذا دخل تارك الصلاة تحت المشيئة ومما يدل على ذلك قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره فإذا دخل النار على مذهب الخصم فمتى يكون جزاؤه إذا لم يرد من ذلك
قوله تعالى ومن يعمل صالحا ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة
ولا يظلمون نقيرا وعلى مذهب الخصم يلزم أن لا يدخل الجنة وذلك خلاف النص وأيضا على
أصل المعتزلة يلزمه الكلام في حق الله حيث لم يوف لعبده أجر عمله والكلام على الله محال إنما
عندنا فلأنه يفعل في ملكه ما يشاء. وأما عندهم فلأنه حكيم والحكيم لا يفعل ما يكون خارجا عن
الحكمة وقال عليه الصلاة والسلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة فإذا لم ترك العاصي في النار
فيلزم الخلف في خبر الصادق وقال أبو ذر لا أبشر بالله شيئا دخل الجنة وإن زنى وإن
سرق فمعنى من قبله لا يدخله وذلك محال الخلف في خبر الصادق وأيضا النصوص المقتضية
الخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله وقوله تعالى فمن زحزح
عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما
امتحشوا وصاروا فحما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وتعلق المعتزلة
بغير المسمى بالمشيئة في الكتاب والسنة كذب في الرد على المرجئة واحتجت المرجئة
بقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين وبقوله تعالى إن العذاب على من كذب وتولى
وبقوله وهل نجازي إلا الكفور والجواب أن هذه الآية محمولة على العذاب المؤبد

ولا بد

ولا ينافي ذلك ثبوت عذاب وخزي يعم من المؤمنين الفاسق كما ورد في قوله يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء. وقوله يغفر لمن يشاء يقتضي أن هناك عذابا وهو المراد بقوله ويعذب من يشاء وعلى
قولهم لا يصح تعلقه بالمشيئة ولا يصح أن يكون هذا في حق الكافر لأنه لا يغفر له وهذه أيضا
وأشباهها ترد على المعتزلة لأن العقاب إذا كان حتما يجب لا يتعلق بالمشيئة والحاصل
أن قوله تعالى فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء. ولله ما في السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء وقوله تعالى ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
وقوله تعالى بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يرد على أصحاب الوعد وأصحاب
الوعيد والمرجئة أوجبوا الغفران وتعليقه بالمشيئة يرده والمعتزلة أوجبوا الوعيد
وتعليقه بالمشيئة يرد عليه والذين قالوا لا وعيد على المؤمن ولا الكافر يرده قوله تعالى
إن الله لا يغفر أن يشرك به وقوله يعذب من يشاء وأما قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقوله مسفرة ضاحكة مستبشرة فلا دلالة فيها أما أولا فلأنا نقول تبيض
وجوه إما البررة وإما التائبين وكذلك مسفرة إما ابتداء وإما انتهاء. وأما قولهم يرجح الوعد
على الوعيد باطل لأنه حينئذ لا فائدة في تعليق الغفران بالمشيئة وأما قوله تعالى قل
يا عبادي الذين أسرفوا الآية فهو عام مخصوص وأما الإحباط بالنسبة إلى أقوال الحق
لأهل الملة ففيه ثلاثة أقوال الأول قول جمهورهم أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات
كالردة وذهب الجبائي وابنه إلى الموازنة فزعم الجبائي أن الطاعات إنما تحبط إذا زادت
عليها المعاصي وكذلك العكس وزعم ابنه أن زادت الطاعات لا يسقط المعصية من كل
وجه وإنما تحبط من أجور الطاعات بقدر تلك السيئات ويجازى على ما زاد هذا نقل ابن
التلمساني وقال الإمام في المحصل وكذلك اختلفا فيما إذا زادت السيئات فالجبائي
قال بإحباط الطاعات وابنه يقول يسقط من عقابه بقدر طاعته قال الإمام وما ذكروه فاسد
إذ ليس بأن يعرف الكبيرة بربوا وزنا على أجرها ولا يشاء أن يعرف بأضدادها

ثم اختلف في جواز استواء الحسنات والسيئات فقال ابن الجبائي لا يجوز وقوع ذلك اذ ليس
للمكلفين الا الجنة والنار فلا بد من الترجيح ولا يبعد ان يكون كمن مات قبل البلوغ قال في
الشامل وما حكي عن ابن الجبائي من انه لا يجوز استواء الحسنات والسيئات باطل اذ ليس في السمع
ما يوجب القطع بان كل من يدخل الجنة بطاعته اكثر من سيئاته وقد ورد في الاخبار ان الذين
تستوي حسناتهم وسيئاتهم هم اهل الاعراف وقصتهم مشهورة ومما يتعلق با
لتكفير بيان حقيقة الايمان ولا خفاء بان الايمان في اللغة مطلق التصديق قال الله تع
وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وقد اختلف الاشعريون في تفسيره شرعا
فذهبت الكرامية الى ان مجرد الاقرار باللسان كاف في الايمان وان ابطن الكفر وحروا
الذين هم مؤمنين حقا الذين سماهم الله منافقين ونفى عنهم الايمان حيث قال ومن
الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقال لا يحزنك الذين يسارعون
في الكفر من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال والله يشهد ان المنا
فقين لكاذبون والكرامية تشهد ان المنافقين لكاذبون لصادقون فاذا لا بد من
التصديق بالقلب وهو الذي لا يعلم من الايمان والاقرار يعبر عنه ونعلم قطعا ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يكتف منهم بمجرد القول ما لم يقترن به عقد اما تكليف الخلائق بمعرفة
تعالى على وجه الحقائق لا سبيل اليه فلا معتبر الا الاقرار بالله ورسوله على مستند
من قول اهل الصحابة والذي يصير به مؤمنا وهو تكليف العوام ان يشهد ان لا اله الا الله — فهم علم ما يصير به المومن مومنا
وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في صفاته ولا قسيم له في افعاله وان محمدا رسوله
ارسله بالهدى ودين الحق والقول تفصيلا ما اشتمل عليه الايمان ومن يكتفي في
القلب في الحكم بالايمان المرتب عقيب ذلك ولم يتمكن من النطق ويكتفي بالاشارة
في حق الاخرس واختلف جواب الشيخ ابي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة
بوجود الصانع والهيته وقدمه وصفاته وتصديق رسله وقال مرة التصديق

حديث

حديث التقسيم هو الاظهر واختاره القاضي وهو تابع للعضد وهل يكفي التقليد في
ذلك لا ابن عرفة ذلك على تفصيل تقدم القول فيه في اول الكتاب واختيار القاضي
انه غير منصور وذهبت المعتزلة الى ان الايمان تصديق القلب واقرار باللسان
واضافوا الى ذلك فعل الواجبات امرا ونهيا وذهب اصحاب الحديث الى ان الايمان
يندرج فيه جميع الطاعات فرضها ونفلها وعبروا عنه بان الايمان اتيان ما امر الله فرضا
ونفلا والانتهاء عما نهى الله عنه تحريما او كراهة وبه قال القلانسي وابن مجاهد
وقال ان الايمان جزء منه عن الايمان بترك شيء من الطاعات ولا بارتكاب شيء من المحرمات
ففي السيئ خلافا للمعتزلة والخوارج ويقولون مذهب السلف الى ان تلك شرط في كمال
الايمان والصحة واحتجت المعتزلة على ان مسمى الايمان فعل الواجبات بان فعل الواجبات من
الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فينتج ان فعل الواجبات ايمان اما ان فعل الواجبات
هو الدين فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة
ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك اشارة الى الجميع واما ان الدين هو الاسلام
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واحتجوا بان قاطع الطريق
مخزي والمومن لا يخزى فقاطع الطريق ليس بمومن اما ان قاطع الطريق مخزي فلانه يدخل
النار ومدخل النار مخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما ان المومن
لا يخزى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والجواب انا نسلم
ان الدين فعل الطاعات وقوله وذلك دين القيمة اشارة الى الاخلاص او اليه وتركيبه
وقوله فاخرجنا من كان فيها من المومنين الجواب عنه انهم كانوا مومنين ومسلمين
عبر عنهم بالوصفين معا لما بين الايمان والاسلام من التلازم فعلى ان الايمان لا يكون الا مع الاسلام
والاسلام فلنتقل وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الجواب عنه ان

والذين مستانفا قال ابن التلمساني ثم ما ذكروه معارض بقوله تعالى وان طائفتان
من المومنين اقتتلوا وبقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وذلك يبطل سلب
الايمان عمن يرتكب الكبيرة ومن ادلتنا على بقاء اسم الايمان عليهم توجه الطاعات المفتقرة
بالايمان عليهم اجماعا وبانهم تصرف اليهم الغنائم وتدفع عنهم ويصلى عليهم ويدفنون
في مقابر المسلمين قال في شرح المقاصد ونصوص الكتاب تدل على انه فعل القلب
دون مجرد اللسان يعني ودون الطاعات سواء لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم قالت
الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الله اعلم بما
بايمانهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال
ذرة من حبة من خردل من الايمان الحديث ومما يدل على انه العمل النصوص والاجماع على انه
لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان الباس ولا خفاء ان ذلك هو التصديق
والاقرار لا اعمال الجوارح وايضا النصوص على ان الايمان والاعمال امران متباينان كقوله
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يومن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مومنا قد عمل
الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مومن انتهى وفي المسامرة لو كانت الطاعات جزءا
من الايمان لكان تلبيس الايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا وهو باطل لقوله
تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولانه
يمتنع ان يقال ان من عمل المعصية انتهى ومما احتج به المعتزلة زيادة على ما تقدم قوله
تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المومنون حقا
وقوله انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا الى قوله اولئك
هم الصادقون والجواب ان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة ومما احتجوا به
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس والجواب ان المعنى

تصديقكم

تصديقهم بوجوبها او وجدها فيه عند التوجه الى بيت المقدس او هو بيان لظهور العلا
قة وهو كون الصلاة من شعب الايمان وثمرته وسلم وكنه وداله عليه كما قال عليه
الصلاة والسلام بين العبد والكفر ترك الصلاة. ومما احتجوا به انهم قالوا لو كان الايمان
التصديق لكان كل حرف يصدق مومنا ولصح تقرير التعبير بالامور المخصوصة لذلك ان لا يكون
بغض النبي صلى الله عليه وسلم والقاء المصحف في القاذورات وسجود للصنم ونحو ذلك
كفرا اذا دام التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم باقيا واللازم باطل قطعا
والجواب ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة على عدم التصديق فتحبط عليه او
على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف الزنى وشرب الخمر ونحوه ومما احتجوا
به ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يومن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم
بمومنين والجواب ان المراد تصديق بالله وحده وهو غير كاف بل لا بد من التصديق
تصديق باللسان فقط وهو محل النفاق ومما احتجوا به ان المومن يستحق المدح والمر
تكب للكبيرة يستحق الذم فلا يكون مومنا والجواب انه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو راس الكمالات والذم من حيث الاخلال بالاعمال والاستقامات وما يقع في
معرض المدح على الاطلاق كقوله تعالى في بعض الانبياء انه من عبادنا المومنين يحمل على
كمال الايمان على ما هو مذهب السلف والمعتزلة لا تعرف شيئا مما صفا لا كافرا فان
الامر الغالة تسموا معتزلة لاعتزالهم العلم واهل ... بمجلس الحسن وتقريره بان مرتكب
الكبيرة ليس مومنا ولا كافرا واثبت منزلة بين منزلتين انتهى وقال ابن التلمساني في
شرح المعالم والمعتزلة اخرجوهم من اسم الايمان ولم يسموهم كفارا بل اثبتوا لهم مرتبة
بين المرتبتين وسموهم فساقا وبهذه المسالة لقبوا بالمعتزلة واول من قال بذلك واصل
ابن عطا وعمرو بن عبيد وكانا يجلسان الى الحسن البصري فلما اظهرا هذه المقالة اعتزلا مجلسه

تنبيه اختلفوا في ان الايمان والاسلام هل هما متحدان ام لا فان
التفتازاني رأي الجمهور ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى امنت بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمت له ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف
والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مومن ليس بمسلم او مسلم
ليس بمومن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى
صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يثبت احد حكما على الايمان ولا يكون مسلما
او حكما على الاسلام ولا يكون مومنا وعلى انه لا يكون حكم للمومن ليس للمسلم وبالعكس
وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى
الله عليه وسلم مومن وكافر ومنافق ولا رابع لهم وقال ابن هذا ولو كان الايمان شيئا
يمكن تصور وجود احدهما بدون الاخر ولتصور مومن ليس بمسلم ومسلم ليس بمومن فيكون
لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ليس للاخر وهذا باطل قطعا وقال السكاكية الايمان هو
تصديق الله فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لذلك
وهو لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
ثم قال والمشهور ان في استدلال القوم وجهين احدهما لو كان الايمان غير الاسلام لم
يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل
بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لاكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الاعمال
ما تقدم سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والشريعة الثابتة عن النبي
صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع
دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام وثانيهما لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما
من الاخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين الاية اي لم نجد من كان
فيها من المومنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاتحاد

والشمون

والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
ان لا اتحاد من الاتحاد يعني لا يعكس نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا
بل يصح مع كون الاول اعم كقول اكثر العلماء فلم اتردد لا بعد التحقيق وقد يستدل بورود
احدهما بمعنى الاخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله
يمن عليكم ان هداكم للايمان وقوله ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون وقوله يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون انتهى وفيه احتمال ثم قال
وقال بعض الحشوية الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق ولفظ المعتزلة
الاسلام عن التسليم والانقياد ويتعلق التصديق بالاخبار ويتعلق التسليم بالاوامر
والنواهي وتمسكوا باثبات احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كما في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات وبما زادهم الا ايمانا وتسليما وتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء وسال
النبي صلى الله عليه وسلم بحضرة واحد واجابه النبي صلى الله عليه وسلم عن كل واحد
فقال جبريل عليه السلام اخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله وملائكته الى اخر الحديث
قال اخبرني عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الى اخره دل على التغاير وان
الايمان هو التصديق والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة. والجواب
عن الاول انا لا نعني الاتحاد بحسب المفهوم اللغوي على ان التحقيق ان مرجع الامرين
الى الاذعان والقبول وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهري
خوفا من السيف والقتل في الاسلام العرفي الشرعي المقابل للكفر وعن الثالث
ان تغاير المعنيين في الجملة كاف في العطف وقد يكون على طريق التفسير كقوله اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني
احكام الشريعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال القوم

لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله قالوا الله ورسوله أعلم فقال شهادة
أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن
تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه الصلاة والسلام الإيمان بضع وسبعون شعبة
أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق انتهى قال ابن التلمساني
ثم من المشهور أن الإيمان يزيد وينقص ولا يعني بذلك أن تصديقنا لا يفضل تصديقا فقال
العلماء يصح إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فعلى الأول وهذا
الإيمان وهذا الأنواع ويمكن حمل الزيادة والنقصان فيه على أمرين أحدهما كثرة التعلقات
والثاني توالي الأمثال وقلة الأضداد وإذا كان الإيمان هو التصديق ومادته العلم فمن
كثرت معارفه كان تصديقه أقوى قال الله تعالى وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من
يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون
فأطلق الزيادة باعتبار المعارف وهذا أبو بكر من أهل الإيمان الأول ويؤكد الثاني قوله صلى
الله عليه وسلم في أبي بكر رضي الله عنه إنما سبقكم بشيء وقر في صدره وفي الشامل
من أطلق الإيمان على الطاعات زاد ونقص ومن نفى أصلها يزيد ولا ينقص وقال بعض
المتأخرين إيمان الملائكة والنبيين يزيد ولا ينقص وإيمان غيرهم يزيد وينقص وعلى
جعله المعرفة أو التصديق لم يزد ولم ينقص وهو خلاف قول شيخنا انتهى وحقيقة
الكفر فإن المعطل هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به قال ابن عرفة أو فعل يدل عليه
كقتل النبي وإلقاء المصحف في القاذورات ونحوه وأبطل الآمدي قول المعطل بأن ليس
مصدقا ولا مكذبا بشيء مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كافر إجماعا وليس
بمكذب وبأفعال الكفار ومجانبيهم فإنهم كفار قال ابن عرفة إن أراد بقوله ليس بمصدق ولا مكذب
أنه بلغته الدعوة فعدم تصديقه تكذيب ومنع سلبه عنه وإن أراد به من لم تبلغه
الدعوة منع تكفيره حسبما قاله بعض وأخذ لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ففي

أولاد

قف صح أن إيمان الملائكة والأنبياء يزيد ولا ينقص وإيمان غيرهم يزيد وينقص

أو فساد الكفار خلاف مشهور وكذا ما بينهم بالجنون الكائن قبل البلوغ وما نقل عن بعض
السلف أنهم كانوا إذا قيل لهم أمؤمنون أنتم يقولون إنا مؤمنون إن شاء الله فليس ذلك ترددا
في الإيمان وإنما كونه لذلك إشارة إلى الاستثناء في العاقبة منه وقد صرح الحسن البصري حين
سأله شخص عن ذلك فقال إن أردت ما يحل به ذبيحتي ويحل به مناكحتي فأنا مؤمن حقا وإن
أردت ما أكلم به من الثمانية من أن أقول إنا مؤمن إن شاء الله عز وجل وكان ابن مسعود يقول
أنا مؤمن إن شاء الله وتبعه على ذلك جمع عظيم من الصحابة والتابعين وهو قول الشافعي
وأباه أبو حنيفة وأصحابه وقالت الشافعية لا يستعمل الاستثناء كالتبرك وليس على
الشك أو لا يستعمل على الشك في العاقبة أو من أجل أن الإيمان عند الشافعي لما
اعتقاد والقول والعمل كان حصول الشك في العمل حصول الشك في الماهية لا بل في الماهية
المركبة وأبو حنيفة الإيمان عنده التصديق فقط فلم يكن شك عنده فيه والشك
في العمل ليس شكا فيه قال ابن عرفة وعزى عياض الأول لابن حبيب وسر وأتباعه
والثاني لابن سحنون وأتباعه قال ووقع بينهما مجادلات وتشنيعات نسب
الأولون الآخرين للإرجاء والآخرون الأولين للشك قال والخلاف راجع لاعتبار
الحال والمآل قلت ـــ يذكر القرويون عن سحنون ثم اختلافهم لا يستدل بقول ابن مسعود
وكذا قول النخعي وغيره فإن الخلاف في تفسير أنا مؤمن إن شاء الله وكذا نقل ابن المالكي
في تفسيره بعد الله ذكر عن الحسن البصري أن رجلا حضر دار ابن عمر ومسروق أخذا
به مع ابن مسعود فحرج إليه فقال له ما من سبك في الإيمان فقال أنا مؤمن فقال عبد الله
فقال ألا قطع بذلك لنفسي ما في إلا دين ما لكم لي به فيصف الرجل في وجه ابن عمر وكسر يعني
الرجل وقته وأشار ابن منصور في معتقده أنه لا خلاف في جواز الإجماع على أنه لا يقطع
لمعين بأنه من أهل الجنة إلا بنص قلت ـــــ وإجماع كقول ابن الحسن في عمر بن عبد
العزيز وما جاز قول الإنسان في غيره هو مؤمن عند الله أو مطلقا أو يقيد بأن كان تقيا

سيرين ثم قال إلا أنه نقلا عن ابن التلمساني مع جماعة من الفقهاء وغيرهم وابن زكري مع
أكثرهم انتهى وإذ تم من هذه الفصول والمباحث فلنذكر الشفاعة إنها تترتب
على ما تقدم **فاعلم أن الشفاعة لرسول الله** صلى الله عليه وسلم ولغيره
من المومنين والملائكة قال الإمام إذا ثبت جواز الغفران مع ثبوت شواهد الكتاب
والسنة على ثبوته لم نذكرها لكن نتعرض بعد ذلك لسمع الشفاعة وحط أوزار
المذنبين بشفاعته اعلم أن مذهب أهل الحق أن الشفاعة حق ومن أنكرها منكروا
الغفران وهي من مجوزات العقول وقد وردت النصوص بها فيجب اعتقادها وفي
الأول تعيين شفاعته صلى الله عليه وسلم حق بالإجماع وخصصها المعتزلة بزيادة الدرجات
وهي عندنا فيه وفي إسقاط العقاب ودليلنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين
والمومنات والعاصي مومن لقوله تعالى وإن طائفتان من المومنين اقتتلوا والأمر يستغفر
لهم امتثالا للأمر فيعطيه الله ذلك لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى
الله عليه وسلم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وكثيرة الشفاعة في صحيح مسلم وغيره
وقال عليه الصلاة والسلام خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة
فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبة إلى الله
تعالى في أن يرزقهم الشفاعة واحتج المنكرون بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل
أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وما للظالمين من أنصار والجواب
أن ما ذكروه عام في الأشخاص والأوقات والأحوال يدخل فيه كل النزاع وما ذكرنا خاص فيهم
لأن ما أثبت الشفاعة لبعض الأشخاص في بعض الأوقات والمراد بنفي الآيات
الكفار توفيقا بين النصوص فإن قيل قد ردد ذكر الصغائر والكبائر
فبين الصغيرة والكبيرة قال الإمام المرضي عندنا أن كل ذنب بالنسبة إلى الله كبيرة

قف على أن الشفاعة صلى الله عليه وسلم حق بالإجماع وتنبيه كما تستمده إن شاء الله تعالى

وإن كان

وان كان فيه بالنسبة الى بعضها الاصغر ومن ثم زعم الجبائي ان في المعاصي ما هو
صغيرة وان لم نعرف عينها ونقطع بانها محبطة باجتناب الكبائر وكذا القطع بذلك عقلا
وانه لا يحسن من الله العقاب عليه مع ذلك وقد ابطلنا اصل التحسين والتقبيح وبينا
ان المتبع في ذلك مسالك الشرع فان تمسكوا بقوله تعالى مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها وقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم فقد
اثبت الصغيرة قلنا انا لم ننكر التمييز بين الصغيرة والكبائر بالنسبة الى كبيرة
كالاقرار بان الخلوة بالاجنبية ليست كالزنى وانما ادعينا ان الجميع كبيرة بالنسبة
الى الله تعالى وهو كتفضيل الانبياء بعضهم على بعض مع علو المرتبة للجميع واما تمييز الكبيرة
عن الصغيرة بتفسير الكبيرة بما ترد به الشهادة وهو الخارج على تفصيل وتقدم وقد قال الشا
فعي رحمه الله ليس احد من الناس يعلم الا قليلا يمحض الطاعة حتى لا يشوبها معصية
ولا يشير بهذا الى ان العصمة من المعاصي ليست شرطا في العدالة اذ ذلك يحسم باب
الشهادة ولكن من قارف كبيرة او صغيرة او اصر على صغيرة لم تقبل شهادته فان ذلك يشعر بانها ون
بامر الديانة وهو جدير بان يكذب ويقول الزور اما من يلم بالصغيرة احيانا في مراقبة
التقوى وقلة تقع للمتقين مع الخروج عن كمال الورع ومع ذلك لا ينفك عن نزوع واستغفار
ونوقف بهذا لا ترد شهادته وقال صلى الله عليه وسلم لا يخلو المؤمن من الذنب يصيبه الغفلة
بعد الغفلة او ان بعد الوقت وانما الفسق المردود على المعصية وان كانت صغيرة
فهي على الشافعي في رد الشهادة الفرق بين الصغيرة والكبيرة قلت وما ذكره انما
يدل ان الكبيرة ما ترد به الشهادة يلزم منه الدور لان الكبيرة موقوفة على رد الشهادة
ورد الشهادة موقوف على كونها كبيرة قال الامام ثم نوجز قولا بليغا فنقول
كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهي التي تحبط العدالة وكل
جريمة لا تؤذن بذلك بل يبقى حسن الظن ظاهرا بصاحبها فهي التي لا تحبط العدالة قيل

وهذا احسن ما فسر به احد القولين عن الاخر وقالت المعتزلة فقالوا الكبيرة كل ذنب
ورد الوعيد عليه في العقبى وقيل ما يجب الحد به في الدنيا وورد العقاب عليه في
الدنيا وقال ابو هاشم انما تعرف الكبيرة بورود النص عليها وهذا باطل اذ لو كان ورود
النص عليه والوعيد طريقا الى معرفة كونه كبيرة لكان الصغائر كبائر ومن ضبطه بالحد
الذي علقه بالفرار من الزحف وعقوق الوالدين وقد ورد في الحديث انهما من الكبائر وما اخذ
فيهما وذهب بعضهم الى ضبط الكبائر بالعدد وفي الاحاديث وفي الحديث اجتنبوا السبع
الموبقات فقيل ما هي يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله
الا بالحق واكل مال اليتيم واكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات
المومنات رواه مسلم والبخاري وفي الاحاديث كثيرة **قال الشيخ ابو طالب مكي
في القوت** والذي عندي في ذلك ان الكبائر سبع عشرة مستخرجة من احاديث متفر
قة وقد جمعتها عدد ذلك ذكر في بعض الاحاديث لم يذكر في غيره مع اسقاط المكرر
وهي اربع من اعمال القلوب الشرك بالله والاصرار على معصيته والقنوط من رحمة الله
والامن من مكر الله واربع في اللسان شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين
الغموس والسحر وثلاثة في البطن شرب الخمر والمسكر من الاشربة واكل مال اليتيم
ظلما واكل الربا وهو يعلم واثنتان في الفرج الزنى واللواط واثنتان في اليد القتل
والسرقة وواحدة في الرجل وهو الفرار من الزحف وواحدة في الجسد وهو
عقوق الوالدين وقال البغوي في التهذيب كل ما يوجب الحد من المعاصي كبيرة وهذا
ليس بحصر فان الاحاديث قد دلت على كبائر لا يتعلق بها الحد كما تقدم وقيل كل ما لحق الوعيد
بصاحبه بنص كتاب او سنة فهو كبيرة وقد تقدم في الرد على المعتزلة ما يفسده
فان قيل قد وقع منكم ومن المعتزلة ان التوبة مسقطة للكبائر فبينوا حقيقة
التوبة وشروطها قلنا التوبة في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب وآب في

فصل في حقيقة التوبة وشروطها

الشرع

ولسنن فإن أضيف إلى العبد كان معناها عوده عن عناده الرجوع عن الزلل والمعاصي
إلى الندم لأجل ذلك وإن أضيف إلى الله عز وجل كان معناها عوده على عباده بقبوله
رسالته وأعظم أركانها الندم إذ لا يفارقها قال عليه الصلاة والسلام الندم توبة ويلزمه
الحزن والتلهف على ما فات ويلزمه الإقلاع في الحال والعزم على أن لا يعود في الاستقبال
إن أمكن فإن لم يمكن وجب لا يتأتى منه سوى الندم على ما سلف والتوبة واجبة على المكلفين
بالإجماع فإن العقل الذي بيّنا أنه لا يجب شيء من الأحكام الشرعية عقلا وجميع المكلفين
فيها يتفاوتون بحسب أحوالهم فتوبة الكافر غير توبة المذنب وتوبة المذنب غير توبة عامة
المؤمنين وتوبة عامة المؤمنين غير توبة الصالحين والأنبياء فأما توبة المشركين فهي
رجوعهم إلى الإيمان قال الله تعالى ألا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير وبشير وأن استغفروا
ربكم ثم توبوا إليه وأما توبة المذنبين فقد قال الله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على
أنفسهم لا تقنطوا إلى قوله وأنيبوا إلى ربكم وأما توبة المؤمنين فقد قال الله تعالى يا أيها الذين
آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا قيل التوبة النصوح هي الخالصة وقيل التي لا يبقى
معها ذنب وقيل التي لا يعود التائب إلى ما أقلع عنه وأما توبة النبيين والصالحين فقد
قال الله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار وقال عليه الصلاة والسلام
إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة قيل إنه عليه الصلاة
والسلام لم يزل مترقيا في المقامات فكلما ترقى إلى مقام استغفر الله لوقوفه مع ما قبله
وفضل الله لا نهاية له وحسنات الأبرار سيئات المقربين ثم التوبة تنقسم إلى ما
يتعلق بمحض حق الله تعالى ويكفي في ذلك الندم ومن ذلك شرب الخمر والزنى إذا كانت
المزني بها طاوعته ولم يشتهر فيه فليستتر ولا يأتي عليه الحاكم ولا تسليم نفسه
للحد والأولى به كتمانه والستر وقال عليه الصلاة والسلام من أتى منكم شيئا من هذه
القاذورات فليستتر بستر الله وقال أبو هاشم الجبائي الذنب معصية ولكن نقول الستر

اولى وقد قال صلى الله عليه وسلم في ماعز لما امر برجمه وهرب واتبعوه وقتلوه لقد تاب توبة
لو قسمت على اهل الارض لوسعتهم وفي ان ذلك على جواز الاقامة والهرب واما ان تعلق
بحق الادميين فما كان منه يرجع الى المال او عرض فلا يكفي فيه الندم الا بما من ذلك
بحسبه وان كانت جنايته بالقتل الموجب للقصاص فقد قال القاضي وغيره من الشافعية
لا يكفي الندم ما لم يسلم نفسه للقصاص او يعفى عنه وقال الامام اذا ندم صحت
توبته فيما بينه وبين الله ومنعه القصاص معصية اخرى تستدعي توبة عنها
مع ان توبة القاتل بمجرد ندمه ومنعه من القصاص معصية اخرى اه
فلا تقدح في توبته كما سبق وتوبة الكافر بالرجوع الى الايمان وتوبة المبتدع بالرجوع عن
بدعته فان كان قد استغوى غيره ودعاه اليها وجب عليه اعلامه برجوعه عن ذلك وانه
باطل وازالة الشبهة ان كثروا وتعذر تعرفهم جميعهم وجب عليه اشاعة رجوعه
والاجتهاد في نشر ذلك بحسب الامكان وان صنف كتابا في بدعته ابطاله وجب عليه
ازالته وان كان خرج من يده فليجتهد في تحصيله واتلافه بحسب الامكان وتصح التوبة
من بعض الذنوب خلافا لابي هاشم ولا يجب قبول التوبة على الله تعالى بالعقل وقد انعقد
الاجماع على قبول توبة الكافر وقد دل عليه قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
واما قبول توبة المذنب فالظواهر تدل على قبولها قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ولا يمتنع تقييد هذا المطلق بالمشيئة كما قال تعالى ويتوب الله على من يشاء.
وقال الباجي شرط الفاضل التوبة الندم على المعصية لكونها معصية واحترزنا
بذلك من الندم عليها لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك فلا تعد
توبة واما الندم عليها لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد
مبني على ان ذلك ندم لقبحها ولكونها معصية اولا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض
اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما
لو كان الغرض المجموع لا مرتبا كل واحد منهما وكذا التوبة عن معصية مع مخوف بناء على ان ذلك

الندم

الندم يكون لقبح المعصية او لا بل لخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان
الياس والكافر في كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت
ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القطع بان مجرد
الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة لقوله صلى الله
عليه وسلم الندم توبة وهل التوبة تقبل بطريق السمع مذهبنا انها بالسمع وعن ابن السني
قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل و
يلزم تجدد التوبة كلما ذكر المعصية لانه فرض تاب ما كلف به وفي حجه عن عمره ان التكليف
خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم لكان كلما ذكرها
يكون مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يطرب
عنها طبعا مع تحتم ندمه عليها ومن غير اشتهاء لها ولو كان ما ذكر لكانت التوبة ساري
ينمحي جميعه وقد قال القاضي ان لم تجدد التوبة كان ذلك معصية جديدة في الندم عليها
والتوبة ساري ولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها انتهى
قلت انظر هذا مع ما تقدم ثم قال المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصي دون
بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة
بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا على تلك المعصية ويكفي الاجمال في
التوبة عن المعاصي كلها وان علمت تفصيلا لحصول الندم والعزم وذهب بعض
المعتزلة الى انه لابد في التوبة تفصيلا ان امكن ورد بانه تكليف بالتوبة في كل وقت
مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما ليس
بكاف وان اغتاب انسانا فبلغه ما اغتابه به فلا بد من تحلله مع اعلامه بما اغتابه به الا اذا
بلغه على وجه مشوش قال امام الحرمين ويصح التوبة بدون الخروج من حق الغير ففي
الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب وفرق بين الغصب والقتل

انتهى وقال ابن التلمساني ادعى القاضي الاجماع على قبول التوبة من غير تفصيل وليس كذلك
وانما الاجماع على قبول توبة الكافر. **فرع** قال العلامة المختار عندنا انا لا نكفر
احدا من اهل القبلة الا بما ينتفي به الصانع او ينكر عليه انتهى ونقل اما النقل فهو قوله صلى الله
عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله
وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته واما المعقول فهو انه عليه الصلاة والسلام
حكم باسلام من دخل في الاسلام من غير تفتيش منه عما اختلفوا فيه انهم عالمون بهذه المسائل بل
من لك بدل على ان العلم بهذه المسائل ليس شرطا في صحة الايمان قال ابن التلمساني يرد
عليه ان ذلك انما هو بحسب الظاهر كما تقرر اول الكتاب قال قال بعض الاصحاب اعلم انه
قد عرف من قول المتكلمين القواعد التكفير من مذهب الكلام ودفعه وان عرفوا ولم يتبعوا حتى
ادى وكيف لا يكون كذلك وهو متشعب بجملة النكرة في اصول الكلام حتى كان كل فرقة
والكفر مقابل الايمان وقد تقرر من قول القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة
المعرفة والتصديق بالقلب فالكفر يرجع الى الجهل بالشرع في الايمان اجمالا او التكذيب به
وكذلك من اعرض عن النظر الموجب له بل عمد من الجهل وكذا الشك او الظن فانهما
يستلزمان انتفاء المعرفة والتعليق عن القطع ومن اتبعه في الجهل كذلك ومما
اتفق عليه الاجماع القاطع على كفر كل طائفة لا تدين بدين الاسلام كاليهود والنصارى
والمجوس وعبدة الاوثان والكواكب والقائلين بالدهر ونفاة الحدوث من الفلاسفة
والطبيعيين للعالم علة فان معتقد ذلك جاهل بان الله تعالى قادر حي عالم مريد وانه لا
يخلقه وانه عادل في حكمه وفعله وجاهل بوصفه بما وصف به نفسه من الكلام
والسمع والبصر وجاحد للنبوة والرسالة ونافي للمعاد الجسماني ومما اتفق الاجماع
على التكفير به الاستخفاف برسله والملائكة وكذلك كل فعل لا يصدر الا من كافر
كالقاء المصحف في القاذورات وكذلك الشيخ لوجوب ما علم وجوبه من الدين ضرورة كمنع

وجوب

وجوب الصلاة والزكاة ممن نشأ في بلاد الاسلام واشباه ذلك وكذلك استحلال ما علم
تحريمه من الدين ضرورة كاستحلال الخمر والزنى والسرقة واشباه ذلك وما ينقل عن
العنبري من ان كل مجتهد مصيب سواء كان من اهل القبلة او غيرهم ان صح فهو مسبوق به
الاجماع وهو كافر بذلك وان اراد ان كل مجتهد من اهل القبلة وكل من خالفوا بشبهة قابلة
كما هو المشهور وليس مراده فرق اهل الكل فهو مبتدع بذلك واما كفر الشيعة وليس بالشاذ ان
فهم اختلفوا فيه فذهب طائفة منهم الاستاذ وبعض ائمة الكلام الى عدم التكفير فانهم معترفون
لله ورسله واراد والاطهار والائمة تعظيما فغلطوا وهم مبتدعة والشافعي قبل شهادتهم
لغير الخطابية من الرافضة فانهم جوزوا الكذب ويجوزوا الشهادة الزور لمن يعلمونه
لم يوافقهم في مذهبهم ومال الغزالي الى عدم تكفيرهم واختلفوا في تكفير ومال الى تكفير المجسمة
ووجهه بانهم يعتقدون ان ذات الاله جسم ووصفوا الباري بالجسمية فهم عبدوا غير
الاله فهم غير عارفين بوجود الاله وكفرهم غيره بانهم اذا امتنعوا من النظر والاستدلال
الموصل الى معرفة الله وصفاته ومن ثبت انهم جاهلون بوجود الاله وهذا لا يهم
لا يتابعان انه لا يكفي التقليد ومما كفر من الرافضة غلاتهم النافون للجنة والنار
ومن يرمي عائشة رضي الله عنها بما براها الله تعالى منه في كتابه فانه مكذب لله تعالى في خبره
ومما تمسك به الاستاذ في تكفير من قال بان الارادة حادثة انه يلزم ان يكون موجودا
قبل اتصافه بها وكفر بعض ائمتنا القائلين بوجوب الاصلح على الله تعالى من حيث انهم يعتقدون
ان لله تعالى على احد نعمة ولا تفضلا بانه اذا كان كل ما يفعله واجبا عليه فمن فعل ما يجب
عليه لا يستحق شكرا ولا تعظيما تعالى الله عن ذلك والكلام في هذا الباب يطول فلنقتصر
على هذا القدر والله اعلم انتهى قال ابن عرفة ولما ذكر الامام تحلل الفرق الضالة
وختمها بالمشبهة وهم القائلون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول وحلول
الحوادث به وغير ذلك من لوازم الجسمية قال هذه الفرق المستوجبة النار بحكم الله

الله عليه وسلم وهي اثنتان وسبعون فرقة عشرون معتزلة واثنتان وعشرون شيعة
وعشرون خوارج وخمس مرجئة وثلاث نجارية وواحدة جبرية
وواحدة مشبهة وما سوى ذلك من ارباب البدع راجع الى بعضها والناجية هي الثالثة
والسبعون وهي التي على ما كان عليه صلى الله عليه وسلم واصحابه وهم اهل السنة
ولا شك ان كل الفرق غير هذه من اهل النار وفي كون حكمها في الدنيا حكم الاسلام او الكفر
قولا الشيخ ابي الحسن مع كثير من اصحابه ومن الفقهاء كالشافعي وابي حنيفة وبعض اصحابنا
بناء وقال الاستاذ من كفرنا كفرناه ومن لا فلا **قلت** قول المدونة في اخر
كتاب الجهاد باستتابة اهل الاهواء من القدرية وغيرهم فان تابوا والا قتلوا يقتضي تكفيرهم
ونحوه قوله في كتاب الجنائز ولا يصلى على احد من اهل الاهواء وخرج المازري الخلاف في اعادة
من صلى خلف مبتدع على الخلاف في تكفيرهم قال واختلف فيه قول القاضي ابي بكر ومالك زاد
ابن الحاجب والشافعي ولم يتعقبه ابن شاس وذكر المتاخرون عدم التكفير وقاله الغزالي
وسحنون وحكاه عن كثير من اصحابنا وتكفير الغزالي الفلاسفة بانكارهم حشر الاجساد
والنعيم الحسي وعلم الله الجزئيات وحدوث العالم صواب ولا شك في تكفير المجسم وكلام
قول الكرامية نقل ابن عرفة انه لا يكفر لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية وكثير من الحلول
لغلبة عروضه للاذهان والاوهام وفي التكفير بوجوب شيء على الله تعالى نقل الفهري عن
الاستاذ ونقل عن ابن عبد السلام قال الاعتقاد فيه انه ترك نفي انتهى قلت
وما ذكره عن المازري من تقسيم الفرق التي ذكر خلاف ما ذكره ابو الحسن الصغير في تقييده
على المدونة انه قال وجدت فيما قيد عن ابي محمد صالح في قوله عليه الصلاة والسلام ستفترق
امتي على ثلاث وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة قال الشيخ
ابو محمد صالح اصولها اربع الروافض والخوارج والقدرية والمرجئة وكل فرقة منهم على
ثماني عشرة قال ابن رشد الاباضية والواصلية فرقتان من الخوارج انتهى وجعلها عشرة

سنة الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية وكل فرق انقسم الى
اثنتي عشرة فرقة والله اعلم قال الشيخ المقاصد وانما استحلال المعصية يعني عدها
واعتقاد حلها لا بكفر صغيرة او كبيرة وكذا استهانته بها يعني عدها هينة ترتكب
من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات وما اشبه ان المراد ما اشبه فقطع ومما يلتحق بهذا
معرفة الطرق الموصلة الى نبيه صلى الله عليه وسلم اذ انما علم انه صلى الله عليه وسلم بعث من
الرب تعالى انما يعلم اعلامه من التواتر الذي يكون قوله يفيد العلم فيتم انهم باسرهم نقلوا الى جميع
الخلق اصول شرعه عليه الصلاة والسلام بعد ان تلك الاصول معلومة واما التعبد
ربما في الطرق المظنونة كاخبار الاحاد والاجتهاد فصل توفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم والمسلمون خمس مائة الف واربعة عشر الفا من رآه وسمع منه قاله الشيخ ابو
الشعيب محمد بن محمد بن الكبير في كتابه وبالجملة انما جاء به عليه الصلاة والسلام
من القرآن وهو معجزة وعليه اعتماد دينه فنقله معلوم بالتواتر وما يثبت بروايته وقولهم
رواية فلان ورواية فلان عرفت به لاختياره لها لا انها لم تنقل من غير طريقه فيعرفون
بذلك شرط التواتر وهو استواء الطرفين والواسطة فيما اشار رواية اختارها حتى
تنسب اليه لانا وهو موافقة على صحة ما اختاره غيره من الروايات ولكن اختار كل امام
لنفسه من الطرق الصحيحة [illegible] التي قرا بها كما ان الواحد منهم قرا بحروف السبع [illegible]
[illegible] القراء لاسيما عمرو وعاصم وقالون [illegible]
من امالة او تفخيم او غير ذلك مما جمعه من لغة العرب الذين نزل القرآن عليه الصلاة
والسلام عليه ولم يكلف احدا ان ينطق بغير لغته بل اقر من لغته الامالة على الامالة
امالة ومن لغته التفخيم على التفخيم ومن لغته التسهيل على التسهيل او التحقيق على
التحقيق واما القراءة الشاذة وما ثبت انها من القرآن ولا الصلاة بها ولا
يشعر ان بعض الائمة [illegible] وانه تمسك في تتابع صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود [illegible]

وقف على هذا [illegible]

ثلاثة ايام متتابعات وقطع ايمان الى غير ذلك من اخبار آحاد وأما الجملة فمذكورة في اصول
الفقه فلا نطيل بذكرها وأما اصول العبادة كالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد
فمعلومة بالقواطع من دين الاسلام وكذلك اصل البيع والنكاح والطلاق والاجارة وغير
ذلك فيعرف مما تعم به البلوى والحاجة اليه وكذلك شرع القصاص والحدود وغير ذلك
فاصول الجميع مقطوع بها واما تفاصيل الاحكام فلو كان عليه الصلاة والسلام يتكلف في
نقلها الى الجماعات بالتواتر فانه لو تكلف ذلك لم يف من كان معه بالمدينة وغيرها بذلك
بل كان يكتفي بخبر الآحاد والاقيسة ولذلك وقع فيها الاختلاف بين العلماء فإذن
الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة واجماع الامة ومعقول ذلك وهو
القياس ومن الدليل الشرعي يلحق بالاستدلال ويرجع حاصله الى التمسك بلوازم
هذه الادلة الاربعة واذا ثبت ان له اهلية الاجتهاد في اخذ الاحكام ولم يطلع
بعد بذل وسعه على شيء من هذه الادلة فله الحكم فيه بالبقاء على البراءة الاصلية
بالاجماع والله اعلم انتهى من ابن التلمساني. **الباب**
الثالث في الامامة: قال ابن التلمساني قال علماؤنا الامامة ليست من اصول
الاعتقادات والكلام على من يخطئ فيه فرع على الخطأ على تجهيل اهله وقد طال الجدل
الحق الى انها تجب سمعا لا عقلا وزعمت الامامية انها تجب عقلا وابطال ذلك يوجب
عليه في علم الاصول قالوا وورد الشرع ايضا بايجابها وزعم بعض الفرق انها تجب
لكونها لطفا في اقامة الشرع قالوا وفعل اللطف واجب على الله وقد تقرر ابطاله
وصار ابو بكر الاصم من القدرية الى ان الناس ان انكفوا عن المظالم استغنوا عن امام
وزعم ان نصب الامام غير واجب في حكم الدين غير انه يحسن من الامة نصبه وان لم يكن
مفروضا وانهم متى اقاموا احكامهم وجهاد عدوهم وتناصفوا لم يلزم نصب امام. وزعم
هشام الفوطي ان الامة اذا اجتمعت كلمتهم على الحق عموما احتاجت الى الامام وان عصت

وبغت

وتجري وبغت وأفسدت واستعبدت من أقام معه لم يجب على أهل البلد إقامته ومحاربة الجماعات
من الخوارج المحاربين نحو نزعامها الى الفتنة واجب بالقياس الى الامام انما عليهم ان ينشأ صعوبة بين
بينهم فإنهم لو أرادوا ذلك لأتموا بإقامة إمام يكمل عليه فإن فاتوا جاز وقال بعض فرق
الشيعة يجب على الله نصب الإمام ليعرفهم أحوال الأغذية والأدوية والسموم والمنا
فع ويصونهم عن الآفات وقال البعض إن الناس يجب عليهم ظهور الفتن دون وقت الأمن
والعدل ودليل وجوبه علينا سمعا أن نصبه يتضمن دفع ضرر ولا يندفع إلا به لأنا
نعلم ضرورة بعد التتبع أن البلاد إذا خلت عن رئيس قاهر لأمورهم لا يأمن الجملة
ويزجرهم عن اتباع الشهوات كان أهل ذلك في التهالك على الفساد والفرار عن الصلاح أقرب ودفع
الضرر عن النفس واجب بشهادة العقول عند القائل بالحسن والقبح عقلا وعند غيرهم
بإجماع الأنبياء والرسل وكل الأمم ولا يقال إن هذا الضرر معارض بما يستلزم
لأنهم ربما يستنكفون عن طاعته فيؤدي ذلك إلى الفساد ويستولي عليهم فيظلمهم ويبقى
عليهم الخراج فيأخذ أموال الضعفاء لأنا نقول كل عاقل يعلم أن رجحان تلك المصلحة على هذه
المفاسد والمعتبر الراجح فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير ودليل عدم
وجوبه على الله تعالى ما سبق من امتناع وجوب شيء على الله تعالى قال الشيخ سعد في
الدرر والدليل لمذهب أهل السنة وجواز نصب الإمام واجب عليهم الرد تنفيذ أحكامهم
وتقيم صلواتهم وتحفظ بيضتهم وتجيش جيوشهم وتقسم غنائمهم وصدقاتهم وتجبي
خراجهم وينصف المظلوم من الظالم وينصب القضاة وتحفظ الثغور وتبعث السعاة
والدعاة وتولي الولاة والدليل القاطع عليه سمعا اتفاق الأمة من السلف الزما
نا على أن لا يخلو عن إمام قائم بأمر الأمة وقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في
أول خطبته المشهورة يا أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد
الله فإن الله حي لم يمت وتلى هذه الآية وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية

ثم قال ان محمدا قد مضى لسبيله ولا بد لهذا الامر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم
رحمكم الله فناداه الناس من كل جانب قد رضينا بابي بكر ولا كلام في ذلك ونظر لهذا
الامر من بعده ولما قربت وفاة ابي بكر قال اني ناظر وراعي لهذا الامر ثم وصى لعمر رضي الله
عنه بخلافته وعهد اليه واستقر الامر عليه وما دار في قلبه ولا في قلب احد انه يجوز
خلو الارض عن امام ولما قربت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين الستة
ثم كان الاتفاق على عثمان ثم على علي بعده رضي الله عنهم فصل ذلك يدل على ان الصحابة رضي
الله عنهم كانوا مجمعين على التوقف في الاحكام عند موت كل امام الى ان يقوم غيره ومن
ذلك الى زماننا لا امة على هذا المنهاج في كل عصر هذا عند اهل السنة والدليل على
ابطال المذاهب الاخرى ان من قال بالوجوب العقلي انما يقول من ان العقل لا يتوصل الى وجوبه
اصلا برد من الاحكام ومن قال انه يجب على الله يرد به قولهم انه لا يجب على الله شيء ومن قال لا يجب عليه
بالاجماع المذكور وذكر الامام الفخر في المعالم ان القائلين بالوجوب علينا فرقتان احداهما
واجب بالسمع وهو مذهب اهل السنة والاخرى واجب علينا عقلا وهو قول الجاحظ
وابي الحسين البصري وابي القاسم الكعبي وقد تقدم ما سبق والذين قالوا يجب على الله
فرقتان الاولى الشيعة القائلون يجب على الله لطفا بنا في فعل الواجبات العقلية
وترك القبائح العقلية ويكون ايضا حافظا للشرع بعده ومبينا لها وردهما بما تقدم
انه لا يجب على الله شيء وفرقة قالوا نصب الامام وقت النصفة والعدل ولا يجب وقت
الفساد والظلم واخرون عكسوا ومنهم من قال لا يجب اصلا ورد هذه الاقوال بما تقدم
من الاجماع واما ابطال النص على امامة شخص بعينه فاعلم ان من زعم النص ثلاث فرق قف
فرقة ادعت النص على ابي بكر وفرقة ادعت النص على العباس وفرقة ادعته على علي
ثم من ادعوا النص على علي اختلفوا فمنهم من قال النص على امامته باسمه ثم على ولده بعده
ومنهم من قال لم ينص على امامته باسمه ولكن ذكر صفات لا توجد الا فيه وهو انسان الامام

الى ابطال النص القاطع فان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله سيما عند مسيس الحاجة
اليه وفيها العقل وحينئذ يتطرق الخلل الى عدم مسائل الشرع فان قيل فهي ان ابا بكر لما قال بعض الانصار منا
امير ومنكم امير روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الائمة من قريش فقبل الجميع
الرواية مع عموم الحديث فلو كان ثم نص اخص منه لذكره فان قيل فقد قال صلى الله
عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه **قلنا** اجمع اهل اللغة ان المولى يأتي في الدين والمحبة والنصرة
وقيل من اسباب هذا الحديث جرى بين اسامة بن زيد وابيه وبين علي كلام فقال علي الست
مولاك فقال اسامة او ابوه انما انا مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكى علي الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فان تمسكوا بما روي انه
قال صلى الله عليه وسلم لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فلا حجة فيه ايضا
لانه وارد على سبب خاص وهو انه صلى الله عليه وسلم لما نهض الى غزوة تبوك استعمله
على المدينة فشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ذلك له ونزله
منزلة هارون من موسى في استخلافه في قومه ولم يكن هارون اميرا بعد وفاة موسى لانه
توفي قبله في التيه قال [illegible] ثم نعارض ذلك باخبار تدل على النص في خلافة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما منها انه استخلف ابا بكر في الصلاة ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر ثلاثا وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقال عليه الصلاة والسلام
الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وهي مدة الخلفاء الاربعة ومعنى عضوضا
ان يعضون عليها بالاضراس وفي الحديث كثير والمعتمد في امامة ابي بكر اجماع الصحابة فانهم
اجمعوا على ثبوت الامامة وسلموا له ذلك واستقر فيه ذلك من غير نكير الرواة حضر الى الكرامة
عليه وعلى ان ابا ذر وعمار واصحابه وغيرهم من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم
انه زوج الخلافة باجمعهم وكان علي رضي الله عنه سمعا وطاعة [illegible] الى غزوة بني حنيفة
منسوبا باحد الجارية المعتوقة من مغانمه وما ذكرته الروافض من ان عليا سمها وتشاورا

في عقد البيعة لكونه ما حضر ولانه يوم السقيفة حاضرا او كان مشتغلا بنفسه وبما استغرقه
من الحزن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم دخل فيما دخل الناس فيه فبايع ابا بكر على ملأ
من الاشهاد وقد روي عن علي ما يبطل قول الشيعة قال ابو الجحاف قام ابو بكر خطيبا بعد ما
بايع الناس وبايعه علي واصحابه فقال ايها الناس قد اقلتكم بيعتكم هل من كاره فقام علي في
اوائل الناس لا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذا
يؤخرك يعني في الصلاة حين مرضه عليه الصلاة والسلام وعن سويد بن غفلة ان عليا ذكر في
خطبة طويلة فضل ابي بكر فقال اعطوه يعني المهاجرين والانصار البيعة طائعين غير مكرهين
غير ان الله اول من سن له ذلك من بني عبد المطلب وهو لذلك كاره يود لو ان احدا كفاه
ذلك وهو خير من بقي واقدمهم سنا واسلاما وروى قيس بن عباد عن علي رضي الله عنه
انه قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو عهد الي رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا
لا اقاتلن عليه ولا تركت ابن ابي قحافة يصعد درجة واحدة من منبره ولكنه صلى الله
عليه وسلم رأى موضعي وموضعه فقال الذي يصلي بالناس وقال الفخر في المعالم لو وجد
من رسول الله صلى الله عليه وسلم النص لكان يقال اما ان يكون اوصله الى الكل بنقل تواتر او لا
لا جائز ان يقال الاول لانه كالطبيب لا ملكه لانفسهم كانوا في غاية العلم والانقياد فانهم كانوا
طالبين للامامة وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يعرفون
ان المخالفة توجب العقاب ولا انسان لا يبالي بالعقاب العظيم لغير غرض ولا سيما
وقد حصلت هناك اسباب اخرى توجب نصرة علي رضي الله عنه احدها انه كان في غاية
الشجاعة وابو بكر في غاية الضعف في زعم الروافض ثانيها ان اتباع علي كانوا في
غاية الجلالة فان فاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم كانوا معه والعباس رضي
الله عنه كان معه وروي انه قال له مد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وابو سفيان شيخ بني امية كان في غاية

البغض

البغض لأبي بكر وجاء في بيعة حمل علي على طلب الأمر وحين أتى عثمان بن أبي بكر يعني أبا قحافة
قال لعلي كيف نزع الأمر من تيم قبيلة فقال له علي رضي الله عنه فتنتم في الجاهلية
وتريد فتنتنا في الإسلام وروي أن أبا سفيان قال أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي
عليكم تيم والله لأملأن الوادي خيلاً ورجالاً وأن الزبير على شهر عنه سل السيف على أبي
بكر الصديق رضي الله عنه والثالث أن الأنصار طلبوا الإمامة لأنفسهم فمنعهم
أبو بكر رضي الله عنه فلو كان هذا النص موجوداً لقالوا له يا أبا بكر إنا رددناها لأنك أخذتها
منه بالغصب فلم منعتنا منها فيمتنعون أيضاً فيمتنعون منها ونردها إلى أهلها وهو علي
رضي الله عنه بالحكم إذا وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكوتهم عنها فإن كان النص
على علي رضي الله عنه موجوداً لامتنع في العرف السكوت من الأنصار عن ذكره ولامتنع
إعراض من نص على علي رضي الله عنه فوجب أن هذه الأسباب مقوية للأمر على نفي وجود
النص ولما ثبت لم يوجد ذلك علمنا أنه لا أصل لذلك وأما الفصل الثاني وهو أن نقل
مثل هذا النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك النص إلى أهل التواتر بل الآحاد فهذا بعيد
لوجوه الأول أن [illegible] أن الأمة لو كانوا عنه [illegible] أن يحاد لستر جميع الجملات
والثاني أن هذا يجري مجرى الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الأمر العظيم فيثبت
أن قولهم بالكلية وأيضاً النص على الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة تكون
مشهورة عند الموافق والمخالف وحيث لم تصل إلى أحد من الفقهاء والمحدثين علمنا أنه كذب
فهذا أيضاً يبطل دعوى النص وقد أورد على هذه الحجة نقوض منها ما نقل من معجزات
رسول الله صلى الله عليه وسلم آحاداً غير القرآن ومنها دخول مكة هل هو عنوة أو صلح
ومنها تشفيع الأذان أو إفراده والإقامة وقد أجيب عن ذلك في شرح معالم أصول
الفقه في كتاب الأخبار وأيضاً أن علياً رضي الله عنه ذكر جملة النصوص الخفية ولم ينقل
عنه أنه ذكر هذا النص الجلي في محفل من المحافل ولو كان موجوداً لكان ذكره أولى من ذكر النصوص

الحجة فان قال قائل هل تعلمون ان ابا بكر كان جامعا لشرائط الامامة قلنا العلم
ثابت به مسلكان احدهما الاخبار بالاجماع على انه كان جامعا لشرائط الامامة اذ اجمعوا عليه
والثاني ان من شرائط الامامة عند قوم ان يكون قرشيا وقد كان من صميمها ومن ثبت بعضها
العلم ونحن نعلم باضطرار انه كان من احبار الصحابة ومجتهديهم ومنها الورع ونحن نقطع
به في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك بعده فلم يثبت قادح مقطوع به
والاستقلال باعباء الامامة وكفايتها يظهر بشيئين احدهما الاثار ودلائل شهامته تبين فيما نشير اليه
انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم كاد ان يخرج الامر على النظام وارتد الاعراب ونشأ ابـ
الضباع وتحزب الناس احزابا حتى قالوا انخاف ان تتخطف بيضة الاسلام احجم ها ولقد تشتت
اراء الصحابة في موته حتى قال قائل خطيبا وتلا رايته وكان ما كان بعد السقيفة ثم ما
كان من انفاذ جيش اسامة مع ما بعد الناس كافة له فقال والله لا احل من عقد رسول الله
فتخطفني الطير وتنهشني السباع احب الي من ان احل لواء عقده رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلولا انه يمضي باسامة وان تولى من هو انهى منه سنا وادب الخير فقال
ابو بكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاه ... والله لا ابرح ذلك ابدا ثم
ما كان منه من قوة القلب في قتال اهل الردة وخروجه بنفسه الى ان قال له علي رضي الله
عنه اقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شم سيفك وارجع الى المدينة
فانا ان فجعنا بنفسك والله لئن فجعنا بك لا يكون للاسلام نظام ابدا اتراني اليوم احوج
فرجع ابو بكر وانفذ خالد بن الوليد رضي الله عنه ومما احتج به القائل على امامة ابي
بكر قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد والداعي ابو بكر فان الائمة اما عمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم فسبيل امامتهم واستجماعهم لشرائط الامامة كسبيل امامة ابي بكر لانه
بعد وفاة ... ان ابا بكر رضي الله عنه جعل عمر وليا لعهده وجعل عمر الامر شورى بين
الستة من غير انكار عليهما وذلك اجماع واما امامة علي فانها لم تخرج وانما هاجت الفتن بامور

فالذي

قال الشيخ أبو الحسن والقاضي ورسائل وأكثر شراحها إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها
بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد وهو أن يكون عالما بالكتاب والسنة بالغا مبلغ المجتهد
فيه وينضم إليه الورع والعدالة والتجربة فإذا عقدها لمن هذا شأنه وجب على جميع
الناس طاعته ونقل عن بعض الأشياخ أنه لا بد من الإجماع وحمل على ما استجماعه فقال الإمام
قال أصحابنا وابن مجاهد بأن العقد يشهد من الشهود لأنه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدعي
مدع عقدا مستسرا تقدم على العقد الظاهر قال وليس ذلك أحط رتبة من النكاح وقد
شرط فيه عدلان وذهب بعض المعتزلة إلى أنها لا تنعقد بأقل من أربعة من أهل الـ
جبائي وهو تحكم وذكر التفتازاني عن أكثر المعتزلة اشتراط خمسة ممن يصلح للإمام أخذا
من حديث الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم وقال الفخر في النهاية صفات
رئيسه تسع الأولى كونه مجتهدا في أصول الدين ليتمكن من إيراد الأدلة
وحل الشبهات والفتوى في أحكام الشرع الثانية كونه ذا رأي وسياسة بتدبير
الحرب والسلم ينتصب في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الثالثة كونه شجاعا
فلا يضعف عن إقامة الحدود وإقامة الجيوش وقول البيضاوي وجمع تساهلوا في الصفات
الثلاث وقالوا ينبغي كون من قام بها خلافا عن حال ما يدري في الشرط المتفق عليه
ولا ذكر الأولى قال ولا يمكن أن يقال بالاكتفاء بمراجعة غيره في ذلك إذ هو خلاف الإجماع
ونحوه بالتي للنهاية فيه الرابعة العصمة كونه من أئمة العباسيين ما يجوز ما تواتر
الإمام عن نفسه فيضيع الحقوق ويشترط في ذلك كونه مسلما بطريق الأولى حرا
الصفات ما أربع لا بد منه ويتوقف ثبوتها على أربع صفات الذكورية والحرية والبلوغ
والعقل وعلل ما من شرط الحرية بأنها مطلقة جزء المال مما الاشتغال
بخدمة السيد قلت والأولى هنا ما استغفاره إلا في منصب
الشهادة فأحرى الإمامة وفي حديث أبي ذر أوصاني خليلي أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا

بخروج الاطراف محمول على انه نائب امير الامير قال ومنها ان يكون مقتدرا على انفاذ حكمه
فان قيل يلزم فسوق امة عثمان رضه قلت لا نسلم عدم قدرته
كان امره نافذا في الشرق والغرب انما خالف عليه رعاع واوباش بغض السلف وزيد العصمة وهي
شرطها كونه قرشيا فوافق جميع اهل السنة مع الجبائية والشيعة والخوارج مع بعض
المعتزلة المسائل زيدية علما بعضهم بعقل لو استوى قرشي ونبطي في شرط الامامة ترجح النسبي
لانه اقرب لعدم الظلم والجور واحتج اصحابنا باجماع الصحابة حين قال الانصار يوم
السقيفة للمهاجرين منا امير ومنكم امير فمنعهم ابو بكر محتجا بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وبقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها وفي النهاية احتج
المخالف بقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا السلطان ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع
واجيب بانه ليس كل سلطان اماما الامر في شرطه كونه هاشميا خلافا
للشيعة واحتج اصحابنا بالاجماع على صحة امامة الشيخين رضي الله عنهما ولا يعتبر في صحة عصمته
قولنا مع المعتزلة والزيدية والخوارج وقول الاسماعيلية مع الاثني عشرية لنا ابو بكر
من دليل صحة امامة ابي بكر وهو ان كان معصوما لم يكن واجب العصمة اتفاقا قلت
في تسمية ثبوتها جعله عصمة نظر يعلم من تحقيق ماهية العصمة قالوا احتجوا بوجوه
الاول احتياج الخلق للامام الا لكان تجويز الخطا عليهم فلو كان الامام كذلك لاحتاج
لامام آخر ودار او تسلسل الثاني قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قوله لا ينال عهدي
الظالمين فمعنى الامامة لا ينال الظالم وكل مذنب ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه الثالث
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعته وهي لا
تكون الا مما امر الله بطاعته ويعطونه مخالفا لا يعني للمعصوم الا ذلك ونظمه للآمدي واجيب
عن الاول بانه مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد كرسته وقد ابطلناه
سلمناه لكن لا نسلم ان الغرض من نصبه ما ذكروه بل ما ذكرناه من حفظ الامن وتدبير

الامور

الامور السياسية وردّ الثاني بانّا لا نعني بمنع دلالته على وجوب العصمة بل ان دلّ على
وجودها وردّ غيره ايضا بانّا لا نسلّم ان العصمة لازمة بل هو النبوة والرسالة وهو
لا يمكن في الحسن بن فاطمة البتة انتهى وردّ في لا يعتبر الثالث بانّ وجوب لافتقار
على الاتحاد يشمل المفضي عصمته ولا وجوبه كلا من نوابه لا مثل من الفقهاء والعلماء وايضا
والشهود ونحوه للامير انتهى كلام ابن عرفة مع اختصار وبعض زيادة قال ابن التلمساني
ولا خلاف في اشتراط الحرية والذكورية وان اختلفوا في كون المراة قاضية في النساء
انتهى وفي النهاية انعقد الاجماع ان الرجل لا يصلح الا ماهرا ذا طاقة للامامة
المازري قال قوم من استجمع بشروط الامامة لزمه قبولها وان لم يعقدها له بعضهم فعقد لنفسه اقتصا
صار اماما لا فرق بين الحكم دون عقده وهي لا يعني قول الزيدية ان الفاطمي اذا هو العالم
اذا خرج بالسيف ودعا لنفسه بالامامة صار اماما وعند المعتزلة تعقد البيعة
بسبب حصول الامامة وكيفية قول الامر قالت الجارودية من الزيدية ان الامامة في ولد
الحسن والحسين بشرى من خرج منهم داعيا الى الله وكان عالما فاضلا فهو امام واتفق اصحابنا
والمعتزلة ولا منع ابطال حجة الزيدية واثبات ان امامة ابي بكر تنعقد الا با
لبيعة مسئلة الاكثر الائمة اهل السنة ان الامامة لا تنعقد للمفضول
مع وجود الفاضل لانا ان يكون نصبه مما ان الفتن فيجب نصب المفضول قال القاضي انّا
من شيوخهم للامامة ان يكون افضلهم واليه ذهب الجمهور واكثر الفرق لا ان يعرض
فيما يوجب نصب المفضول وادّعى اجماع الصحابة على وجوب تقديم الافضل لان الشارع نبه
لا اليه قال ولكبيرين ان من تأمّل احوالهم عند الخلافة تعقد البيعة الا ربعة ونقل القاضي
عن اصحاب الحديث وجمهور المتكلمين ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ومنهم من توقف في عثمان وعلي وحكى ثعلبة ابن
بويكر والدليل على فضيلة ابي بكر قوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على

أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر، واعترض بأنه لا يلزم من نفي كون غيره أفضل
منه أن يكون هو أفضل منه وأجاب بعضهم بأنه لا قائل بالمساواة وفي المعالم
عمومات القرآن وفي أخبار دالة على تعظيم الصحابة رضي الله عنهم وفي أخبار الآحاد واردة
بتفضيل طلحة والزبير وعائشة ولو اقتفيت متفرقة لوجدت كثيرة والمحتمل لا يعارض
القاطع وعن عمر بن عبد العزيز تلك دماء طهر الله أيدينا عنها فلا نلوث ألسنتنا
بها ومن العلماء من توقف على التصويب والتخطئة وهم طائفة من أهل السنة وحشوية
المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد وفسق أحد الفريقين لا بعينه أصحاب واصل بن عطاء والشيعة
فسقوا قتلة عثمان ومقاتلي علي وكفروا كل من خرج على من اتفق على إمامته ثم اختلفوا
فمنهم من قال لا يبلغ التخطئة إلى حد التفسيق كالقاضي أبي بكر ومنهم من قال بالتفسيق
كالشيعة وكثير من أصحابنا لأن من يرى الخروج على من ثبت أنه كان مجتهدا أمينا دينا
فالظاهر عدم تفسيقه وإن لم يكن كذلك فلا خلاف في فسقه قيل والصواب قول
من قال بسداد سكوت الطاعن على أئمة الصحابة وأجمع الرواة وجمهور المعتزلة أن جملة الصحابة
شهدت نصوص القرآن بعدالتهم والثناء عليهم فإن نقل قادح فليس يرتضى بقطعه فإن
ضعف رده وإن صح وكان آحادا أول بوجه حسن ولو تواتر فيسع أن لا يؤول أو أجمعوا في
ذلك حمل كل ما نقل على وجه الخير ولا يكاد والذين يعرف ذلك ظهر أحق من أهل العلم عن
التطويل فأما الذي أقول عثمان رضي الله عنه كان ظلما إذ كان إماما وجبات
القتل مضبوطة عند العلماء ولم يجر عليه شيء منها يوجب قتله فمن تولى قتله هم رعاع
من سفلة الأمصار أو كالتجيبي والأشتر النخعي ولا أرى ذلك خرج عنه ومن استحق
القتل فليس إلى جواز قتله وقد روي عن علي أنه قال اللهم العن قتلة عثمان وقالت
عائشة رضي الله عنها قتل والله ظلما وقد أحبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وما
دافع بنفسه حتى منعه وكان يأمرهم بالكف ويناشدهم الله في ترك قتاله حتى قتل أن الحبشي

يدا وجه

بواقيه من الانصار والظن بالصحابة انهم لم يفعلوا ما فيه اسلامه له وما كانوا
ان القوم ينصرفون عنه فلما علموا امره حتى ترك الدفع قال الفقيه وكلاما
قاله هذا مردود ومعاذ الله ما هو من نسبته الى الصحابة وما اعتذار بعضهم الا لان الامر وما
كثير ولم تكن عساكر المسلمين حينئذ بالمدينة ولم يكن في بعض علمائهم ان عثمان يقتل
ليلا وانما ينبغي الوثوب دون المدينة وقد قاتل عنه ابن عمر وابن الزبير وابو هريرة والحسن
ابن علي رضي الله عنه وكان يقول يا ابن فاطمة انصرف ولم يكن على خاطري او ما ذكر عن عثمان
انه كتب الى علي رضي الله عنه فان كنت ماكولا فكن خير آكل والا فادركني
ولما امزق جمع ابن الروايات الشاذة التي لا يعرف ناقلها وكان يقول العلماء من عمر
سبعة مهاجرين وعمر واجعلوا سائر العشر الذين قتل وقد اتفق على انه الحسن لنفسه
وقد شهد من نصوص الكتاب بعدالة الصحابة والرضى عن جملتهم ببيعة الرضوان وكانوا
حينئذ نحوا من الف واربعمائة ونص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والانصار
قال تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا الآية وقال عليه الصلاة والسلام عشرة من اهل الجنة وكان منهم طلحة
والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد وسعيد وابو عبيدة بن الجراح فاما
طلحة فكان من المهاجرين الاولين شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم المشاهد وثبت
معه يوم احد ووقاه بنفسه وكان صلى الله عليه وسلم يقول اليوم لطلحة ولم يشهد بدرا
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بعثه في اخبار عن الصحابة لتعرف بهم في بعث
فضرب له رسول الله صلى الله عليه وسلم بسهمه فلما قدم قال يا رسول الله واجري
قال واجره فجعل له اجر الحاضرين واما الزبير فانه شهد مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم المشاهد وهاجر الى الحبشة والمدينة مع زوجه اسماء ذات النطاقين وهو اول
من سل سيفا في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عليه الصلاة والسلام لكل

نبيه حواري وحواري الزبير ومناقب الصحابة وفضائلهم من يدري وخفي على الشريف ان
يستصحب لهم ما كان نواحي عثمان لا نقدم من قول الارشاد قال الصحابة من بعث المدينة
بيعة لمن اهل البيعة فهو الامام وقد بويع في المدينة علي قبل بلوغ قتل عثمان الى الشام
ومن يقول ان الامامة انما تنعقد بالاجماع يقول ان الاجماع انعقد حيث جعل عمر الامامة
في الستة واتفق الصحابة على ذلك واخرج عبد الرحمن بن عوف نفسه وكذلك سعد
وقد تابعه طلحة والزبير قال الاستاذ وكذلك اتفقوا على ان اهل المدينة حين توجهوا
الى البصرة لم يقصدوا الخروج قتال علي واصحابه ولكنهم طلبوا قتلة عثمان واتفقوا على
ان عليا لم يمتنع من تسليم من قامت البينة انه من قتلته ولكن لم يتبين ذلك
ووقعت المناظرة بينهم فصار اهل المدينة الى انهم وان لم يعرفوا بالقتل فقد عرفوا
بالمعاونة على القتل وذلك من السعي في الارض بالفساد فيجب به القتل والنفي
وقال علي واصحابه لا يجب القتل الا على القاتل ولما كان بينهم النظر هاجت الفتنة
ووقع القتال بين العامة وامتنع اهل العلم والمعرفة من القتال بعضهم كلهم في الفتنة
واخرجت عائشة رضي الله عنها من بين العامة وامسك علي والزبير بجهدهما
الناس عن القتال ولا يجب بذلك تفسيق اهل الاجتهاد والعلم قال الفقيه وانما
امتنع علي من تسليم قتلة عثمان لانه لا يرى قتل الجماعة بالواحد وقد روي انه كان يقول
من قتل عثمان فليقم فيقوم على ما قيل اربعة الالاف او عشرة الالاف من اتباعه ويقو
لون كلنا نرى قتل عثمان وما اتفق عليه الصحابة لا يجوز الطعن لاحد فيه وما
نقل عن بعضهم من الطعن لبعض بغير حق بل يستغفر لهم فيه واما عائشة
رضي الله عنها وفضلها في الدين والعلم ومعرفة السنن بل والنساء وبذلها للخير وقد قال عليه
الصلاة والسلام لا تؤذوني في عائشة فوالله ما نزل علي الوحي وانا في لحاف امراة
منكن غيرها وقالت رضي الله عنها اعطيت تسعا لم تعطها احد من النساء بعد مريم عليها

السلام

الصلاة نزل جبريل عليه بصورتي في كفه وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببنائي ونجي
وتزوجني بكرا ولم يتزوج بكرا غيري وقبض عليه الصلاة والسلام في بيتي ورأسه
بين سحري ونحري ودفن في بيتي وحفت الملائكة بيتي وكان ينزل عليه الوحي وانا معه
في لحافه وبنت خليفته وصديقه ونزل عذري في القرآن وجعلت طيبة اطيب ووعدت
مغفرة ورزقا كريما وانما قصدت تسكين الفتنة وكان من رأيها ما كانوا روي عنها انها
سئلت عن وقعة الجمل فقالت لوددت ان يكون بين ايدي ما كان ثم اصب ذلك الموضع وكانت
اذا ذكرت يوم الجمل تبكي حتى تبل خمارها وتقول غفر الله لنا ذلك المسير وعفا عنه والحق
كان مع علي فيه وكان علي يتكلم بمثله رضي الله عنهم اجمعين

قال المعز الدين ظاهر تعتمد بعض اهل السامانية بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون
المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا المرض الذي ينسيه العلوم والعمى
والصمم والخرس وكذا لو خلع نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل
استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب
ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق واكثرهم على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب
الشافعي واصحابه وعن محمد روايتان ويجوز للامام بالقهر والغلبة ان ينعزل بان يقهره
اخر ويغلبه واما العالم فبعضهم انا الحسن على الاضطهاد ابو منصور ولو نصب ذي اثنان
في سنوات العقد له اولى فلو عقد لكل منهما من يصلح للعقد في زمن عقدهما يستعينا
به ان احدهما ويفرق بينهما ثم استمتعا والعلاتي المازري قال قوم لا حق منهما في
منزلة انهم بلد ان بعد احدهما بزيد فاوقع اختصاص اهل بلد يلاما بتوليته دون غيرهم
لاختصاصهم بعلم حاله وسرعة توليته خلافا واشار بعضهم الى انه احوط لا
واجب ثم نوه الفقها انما يعول الرجال اهل محلته ومن تبت امامته وجب اتباعه
في اجتهاده وفيما ليس بمعصية من مذهبه فان تغير حاله بفسق خلع وبدعة فان دعى

البهائم بقطع فان قاتل قوتل وان لم يرجع فعلى خلاف تكفيره فيعفى او يقتل وسفه ان امكن عزله
من غير اراقة دم اعزل وقيل لا ويرتقي وينصحه ان امكنه دون فتنة ففي عزله قولان اشهرهما
وغيره من اهل السنة والفقه انه يرى كالجنون بمنعه الامامة ويخلع والعمى والخرس
والبكم لانتهائها لمن يمكنه الكتب والقراءة ويمنع ابتداء تعاطيها ولو ذهبت رجلاه
ويداه فقيل يخلع ولو ذهبت احدى يديه او رجليه ففي عزله خلاف كخلاف جرح من ان تعب
واختلف فيه ابتداء قال بعض الرمز وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
لعلي انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة
وخرجوا الى البصرة بعد قتل طلحة والزبير فقاتلوا عليا بعسكر مقدمهم عائشة في هودج على
جمل اجرته كعب بن سور فسمي ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين مرقوا الدين عن
طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم
وذلك انه لما كان التشاجر بين علي ومعاوية اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري
وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضى بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن
وهب الراسبي وساروا الى النهروان فسار اليهم علي بعسكره وكسرهم وقتل
الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه
الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق العدل الذي هو بيعة علي والدخول تحت
طاعته ذاهبا الى انه مالا على قتل عثمان حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواص
بطانته كيف وقد قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله فاجتمع الفريقان
بصفين وهي قرية خراب من بناء الروم على علوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا
فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضي
الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين
المخالفين ولا سيما معاوية واضرابه وتكاثرت الاخبار في كون الحق معه وما وقع من

الاتفاق

لا انهم جهلوا من لا يعلمون انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه والخطأ لعوز بيان
لكن وجهتهم عن سائر الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان ولقوله عليه
الصلاة والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام
ولقول علي اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان
باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا
عن التكفير ولهذا منع علي اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف
وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عائشة والمحققون
من اصحابنا على ان حربة الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كان ذلك تهييجا
من قتلة عثمان حتى صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من
القصاص وقصد عائشة لم يكن الا اصلاح الطائفتين وما ذهب اليه الشيعة من ان
محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة فجهالة حيث لم يعرفوا ان البغاة ذوو اجتهاد دون غير
ذلك وما وقع من الصحابة من الحروب بان العلماء حسنوا الظن باصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وذكروا الادلة تاويلات بها يليق حال الصحابة وذهبوا الى انهم محفوظون عما
يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة
به وامثاله [illegible] في دار الفكر واما ما جرى بعدهم
من الظلم على اهل البيت النبي صلى الله عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه
على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه قف
الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الدهور ومر الشهور فلعنة
الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل من
العلماء من لا يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد
قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم

إذ عينهم وتخفى عن أن يتهم ومرض أبو بكر مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة
ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان وأربعة أشهر أو ستة أشهر
فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما
عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده من الدنيا خارجا عنها وأول عهده بالآخرة داخلا فيها حين
يؤمن الكافر ويصدق الكاذب إني استخلفت عمر بن الخطاب فإن عدل فذلك ظني به ورأيي
فيه وإن بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير أردت ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا أي منقلب ينقلبون وعرض الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا فيها حتى مرت بعلي فقال
بايعنا لمن فيها ولو كان عمر فاعترفنا له لما امتنع بنفسه لإمام الحق وبإجماع أهل الحل والعقد
من المهاجرين والأنصار فقام عشر سنين وضبط أمر العدل وأسبابه ونظم قوانين
الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الأعداء واستيصال الكفر بالأمراء والعلماء كوالد رشيد
سلما واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي لؤلؤة غلام
المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلاة وجعل الأمر بالشورى فقال ما أجد أحق بهذا
الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا
وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وجعل الخلافة شورى
بينهم فاجتمعوا على عثمان ورضوا به ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة من خلافته
رعاع الناس وأوباش الناس من كل أوب وأراذل من قضاعة وليس فيهم أحد من كبار
الصحابة وأهل العلم ومن يعتد به من أوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في الحجة
سنة خمس وثلاثين ثم اجتمع الناس بعد ثلاثة أيام وقيل ستة إلى علي والتمسوا منه
الخلافة لكونه أولى الناس بذلك وأفضلهم فقبل بعد امتناع كثير ومراجعة طويلة
وبايعه جماعة من جمع كثير منهم خزيمة بن ثابت وأبو الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وأبو
موسى الأشعري وعبد الله بن عباس وعثمان بن حنيف وطلحة والزبير وفرقة توقفت عن الفتنة

وبايعه

وبايعه عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة إلا أنهم استعفوا عن القتال
مع أهل القبلة لما روي في هذا المعنى من الأحاديث فإنه روى محمد بن مسلمة أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال له إذا وقعت الفتنة فاكسر سيفك واتخذ مكانه سيفا من خشب
وروى سعد بن أبي وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستكون بعدي فتنة القاعد
فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عليه
الصلاة والسلام قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة
أيام فلم يأتوا بالقعود عن الحروب ولم يكن ذلك منهم قدحا في إمامته وبايعه بعضهم واختار
بعضهم الخروج معه إلى الحروب وبالجملة فقد انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق
أهل الحل والعقد وقد دلت عليه أحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلا
ثون سنة وقوله عليه الصلاة والسلام تقاتل بعدي الناكثين والمارقين والقا
سطين وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية ومن قتل يوم صفين
تحت راية علي ومن المتكلمين من يدعي الإجماع على خلافته لأنه انعقد الإجماع بعد أهل الشورى
على أن الخلافة لعثمان أو علي وهو إجماع على أنه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان
بالقتل بقيت لعلي بالإجماع قال الإمام الحرمين الأشبه أن نقول من يقول الإجماع على إمامة
علي بان لا إمام تم له وإنما أجابت العقد سواه آخر

خاتمة

فيما يلحق بباب الإمامة من خروج المهدي ونزول عيسى ابن مريم ودجال وأشراط الساعة
وقد ورد في هذا الباب أخبار صحيحة ويشبه أن يكون أحاديث خروج المهدي متواترا وروى ابن
مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل
من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن أم سلمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم المهدي مني أجلى الجبهة أقنى الأنف يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما.

ف على خروج الإمام المهدي رضي الله عنه

يملك سبع سنين وعنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة
حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي من اهل بيتي فيملأ
الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ومذهب العلماء انه امام عادل من ولد فاطمة يطلع
في آخر الزمان وبعضهم نص على تعيينه وزعمت الامامية والشيعة انه محمد بن الحسن العسكري
اختفى من الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر وانكر
ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار
من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء الامام هذا
القدر من الزمان بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث
اذ المقصود من الامام اقامة الشرع بعثه وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان
ينبغي ان يكون ظاهرا ليشخص دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظل به
الاولياء ويستمتع به الناس وكان اولى الازمنة به هذا الزمان الفضيع فانه تسارع
الى الانقياد له والاجتماع معه حتى النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال
واما نزول عيسى عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي
نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير
الحديث وقال عليه الصلاة والسلام كيف انتم اذا نزل فيكم ابن مريم وامامكم منكم ثم لم يرد في
حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عليه الصلاة والسلام لا تزال طائفة من
امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى ابن مريم فيقول اميرهم
تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة لهذه الامة فما يقال ان عيسى يقتدي
بالمهدي او بالعكس شيء لم يصح ولا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه فنعم هو
وان كان حينئذ من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فمعزول عن النبوة فلا محالة يكون افضل من
الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما نزوله عليه الصلاة والسلام

لاشك

لمهدي لا عيسى ابن مريم فلا يتبعوا ان تحمل على الهداية او الصرف فهلاك الدجال ودفع
شره على ما نطقت به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل في الملاحم فيخرج الدجال
بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلاة فينزل
عيسى ابن مريم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك
ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى يؤم المسلمين في
تلك الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام ما بين خلق ادم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال
وقال عليه الصلاة والسلام ما من نبي الا وقد انذر قومه الاعور الدجال وقد وصفه وفصل
كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه
حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عليه الصلاة والسلام الدجال يخرج من ارض بالمشرق
يقال لها خراسان ويتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال عليه الصلاة والسلام
يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر ويحتمل ان يكون
المراد انه اذا رجعوه على ما قال عليه الصلاة والسلام يتبع الدجال من يهود اصبهان سبعون
الفا عليهم الطيالسة وقال عليه الصلاة والسلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة
الكهف فانها جواركم من فتنته وقال عليه الصلاة والسلام من سمع الدجال فلينأ عنه
فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مومن فيتبعه مما يبعث له من الشبهات وعن
حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون
قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدجال والدخان والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم وياجوج وماجوج وثلاث خسوفات
خسوف بالمشرق وخسوف بالمغرب وخسوف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من
اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه الصلاة والسلام ان اول الايات خروجا طلوع
الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وقال عليه الصلاة والسلام ان من

فغ
على اول الايات
طلوع الشمس من
مغربها

اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويشرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء
حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال عليه الصلاة والسلام اذا ضيعت الامانة
فانتظر الساعة وقال عليه الصلاة والسلام اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من
المشرق الى المغرب وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان
فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة
وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة الا على
شرار الخلق وفي حديث اخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال الله الله وذكر عليه
الصلاة والسلام في حديث اخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان
يسود القوم فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وسائر
ما ورد في هذا الباب تشهد بصحته الثقات وروايات الاثبات واما ياجوج وماجوج
فقيل هم اولاد يافث وقيل جمع كثير من اولاد ادم عليه السلام اصناف سائر بني ادم
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى مائة وعشرين ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو
غاية القصر كانوا ياتون الى قوم طالت بهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم
بمعاونة العرب شرار وهم يحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع
الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغ
مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه
غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون على الناس وما
فيه نحراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان
مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا
فيرسل الله طيرا فتلقيهم في البحر ويرسل الله مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد

خروج

خروج الدجال وقتل عيسى اياه. فان قيل كل هذه الاحاديث يشعر بان الساعة من اخر
الزمان شر الخلق فليل الخير ومن قال عليه الصلاة والسلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله
خير ام اخره. قلت الشر الكائن الان لا يبلغ في مقابلة خيرية القرون
السابقة انما هو عند قرب الساعة وحين انقراض زمان التكليف او كاد على ما ورد في
الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين
عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال
ذرة من خير وايمان الا قبضته فيبقى شرار الخلق في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون
معروفا ولا ينكرون منكرا فيامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم
حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله. واما في اخر الزمان عشرون الا من في الجملة على الطاعة
والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم بالغيب مع الغيبة
عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات ومع اعتبار ثباتهم
على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الخلق مع وجود فساد الزمان
وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجور والفسق والفساد
وهذا لا ينافي خيرية القرون الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء
العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي المصطفى صلى الله عليه وسلم ولذلك قال عليه
الصلاة والسلام خير القرون القرن الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب. فان قيل في الاحاديث قرب الساعة ما يشعر بانها قريب كقوله
عليه الصلاة والسلام بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل علم انها
تكون بعد الف سنة كقوله عليه الصلاة والسلام تسألون عن الساعة انما علمها عند الله
واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة ياتي عليها مائة سنة وكقوله عليه الصلاة

والسلام الباقي مائة سنة وعلى رأس نفس منفوسة اليوم وها نحن شارفنا ثمانمائة
سنة ولم يكن شيء من ذلك قلت المراد أن من ها هنا يبقى وبين الساعة في مستقبل
الزمان بالإضافة إلى ما مضى كونه ما بين ما يسبق أو يفضل الوسطى على السبابة وقربنا
مائة سنة أنضاف إلى القيامة الصغرى المشار إليها بقوله عليه الصلاة والسلام من مات
فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الأعراب فسألوه عن الساعة وقد أشار إلى أصغرهم إن
يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وأما الكلام في القيامة الكبرى التي
هي حشر الجميع وسوقهم إلى المحشر على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل إلياس على
ما ذهب إليه جمع من العلماء العظماء أن الذي بقي من الأنبياء في الأرض من أحياء الخضر وإلياس
في الأرض وعيسى وإدريس في السماء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وعلى أنبياء
الله أجمعين اللهم من منح الفاضل **خاتمة لهذا التأليف المبارك**
إن شاء الله نذكر شيئا من ذلك في بعض عجائب صنع الله وإثباته في
تلخيص العقيدة ليكون ذلك تمام الخاتمة من البيان والإسلام أما الأول فقال ابن
عباس رضي الله عنه روي في الخبر أن الله خلق العرش من جوهرة خضراء لا يوصف حسنها
ولا نورها وروى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن العرش الرحمان ثلاثا وستين
قائمة كل قائمة كطباق الدنيا يستبين العقوة بين كل قائمتين ستون ألف صحراء
كل صحراء مثل الدنيا ستين ألف مرة كل صحراء ستون ألف عالم كل عالم مثل الثقلين
الجن والإنس يستبين العلو فرائهم الله لا يستغفرون إلا لأبي بكر وعمر رضي الله
عنهما ويلعنون مبغضهما إلى يوم القيامة فالذين يلعنهم هؤلاء الملائكة الذين وجبت
كيف تبقى لهم عبادة مع بغضهم الصديق والفاروق والذين يستغفرون لهم كيف
تبقى لهم ذنوب وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها إن الله لما خلق الشمس
من لؤلؤة بيضاء بقدر الدنيا مائة وأربعين مرة وجعلها على عجلة وجعل للعجلة

في بعض عجائب صنع الله تعالى

ثلاثمائة

ثلاثمائة وستين عروة وجعل في كل عروة سلسلة من ياقوت احمر وامر ستين الفا من
الملائكة المقربين ان يجروها بتلك السلاسل مع قوتهم التي اختصهم الله تعالى بها
والشمس مثل المهد على تلك العجلة وهي تدور في القبة تخفض راسها على الغبراء في
كل يوم تقف عند انكار الاستواء فوق الكعبة ثلاث مرات ثم تقول للملائكة ربي اني استحيي
من الله عز وجل اذا وصلت الى موازاة الكعبة التي هي قبلة المؤمنين فيجر الملائكة
الشمس لتجوز على الكعبة فلا تقبل منهم وتعجز الملائكة عنها فيوحي الله الى الملائكة
وهي القطب فينادون ايتها الشمس بحرمة الرجل الذي اسمه مكتوب على وجهك المنير
الا ما رجعت الى ما كنت فيه من التسبيح فاذا سمعت ذلك تحركت باذن الملك الجليل قالت
عائشة يا رسول الله من هو الرجل الذي اسمه مكتوب عليها قال الصديق ابو بكر الصديق
رضي الله عنه يا عائشة قبل ان يخلق الله تعالى عالم بعلمه القديم انه يخلق الهواء
ويخلق على الهواء هذه السماء ويخلق بحرا من الماء ويخلق عليه عجلة كالسماء ويجعل العجلة
مركبا للشمس المشرقة على الدنيا وان الشمس تتمرد على الملائكة اذا وصلت الى الاستواء
وان الله قادر ان يخلق اخر الزمان نبيا معظما على سائر الانبياء وهو يعلم ونقش على وجه
الشمس اسم وزيره وهو ابو بكر الصديق من يد المصطفى فاذا اقسمت الملائكة عليها
به زالت الشمس وعادت الى سيرها بعفو المولى الجبار وذكر بعض العلماء ان بين كل قائمتين
من قوائم العرش الف سنة وان العرش يكسى كل يوم سبعين الف لون
من النور لا يستطيع ان ينظر اليه احد من الخلق **تنبيه** قيل مقدار
الدنيا خمسمائة عام ثلاثمائة بحار ومائة قفار ومائة ياجوج وماجوج وتسعة عشر
للسودان وثمانية عشر وعاملا للبيض وقيل غير ذلك ويروى ان في العرش تمثيل
ما خلق الله تعالى في البر والبحر وان كل انسان له تمثال تحت العرش فاذا عمل الحسنة
حسنة تصور تمثاله بزي حسنه واذا عمل سيئة ارخى الله عليه سترا

على صورته ليمشي بسبتيه والى هذا المعنى الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم يا ابن الخمر
الجمل وستي القميص ويروى ان العرش خلق قبل الكرسي بالفي عام وكان عرش الرحمن على
الماء والماء على الريح ثم خلق الله حملة العرش اربعة ابن كعب احدهم الى اسفل قدمه
مسيرة خمسمائة عام يحملونه على كواهلهم فاذا كان يوم القيامة ايدوا باربعة اخرى
وهو قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم خلق الله تعالى جوهرة خضراء غلظها
كعظم السموات والارض ثم ناداها فاضطربت من خشية الله تعالى فصارت قطرة ماء
ثم اضطربت ايضا فارتفع منها زبد ودخان فخلق الله من الدخان السموات طبقة واحدة
ثم فتقها سبعا وخلق من الزبد الارض طبقة واحدة ثم فتقها سبعا غلظ كل ارض
مسيرة خمسمائة عام وبينها وبين التي تحتها مسيرة خمسمائة عام ثم بعث الله ملكا
من تحت العرش فهبط حتى قر تحت الارضين فوضعها على عاتقه وامسك اطرافها
بيده فلم يكن لقدمه قرار فبعث الله من الفردوس ثورا له اربعون الف قرن فجعلت
بسنامه موضع قدم الملك وتحت الثور صخرة غلظها كغلظ السموات وهي الصخرة التي
عنى لقمان عليه السلام والصخرة على الحوت وهو البهموت وتحت الحوت الماء وتحت الماء الظلمة
وعندها انقطع علم الخلائق ويروى ان الارضين تحتها الريح وفي الريح السابع والارض
السابعة جهنم وهي مغلقة فاذا كان يوم القيامة اخرجت الريح السبعة وروي
ان الارض كانت تميد على الماء فخلق الله الجبال رواسي فسكنت ان تميد وخلق الله جبلا
محيطا بالدنيا من زمردة خضراء وهو جبل قاف ويروى ان خلف جبل قاف ارضين بيضا
مسيرة خمسمائة عام وملئت من برد وجعلهم من وراء ذلك وورد في بعض الاخبار ان
بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجابا من ظلمة وسبعين حجابا من نور غلظ
كل حجاب مسيرة خمسمائة عام ولولا ذلك لاحترقت حملة الكرسي من نور حملة
العرش انتهى وروى البيهقي في شعب الايمان عن وهب بن منبه اذا قامت القيامة امر

بالعرش

بالفلق فيعشى من سقى وهو عطشان وهنا فيخرج منها نار وماء او علت الى البحر المحيط على
شفير جهنم وهو تحت البحور ونسبته في اربع من كثرة العرش وهو حاجز بين جهنم
وسائر البحر السبع فاذا انشق اشتعلت في سائر البحر السبع فنفد ماءها واحرقها وقيل
هي على وجه سائر خلقها وروي عن وهب ايضا انه قال ان الله جعل الفلق على جبل قاف بين يدي
جبال اصغار الارض قال يا قاف اخبرني عن عظمة الله فقال ان شان ربنا لعظيم وان وراءي
ارضا مسيرة خمسمائة عام في خمسمائة عام من جبال ثلج يحطم بعضها بعضا ولولا هي لا
حترقت من حر جهنم ومن عظمة ربنا ما روي ان السموات السبع وسائر البحر السبع كرابطة
ملقاة في فلاة بالنسبة الى الكرسي والكرسي وجميع ذلك في **واما الامر**
الثاني وهو ختم الكتاب بعقيدة اهل السنة مجملة اماتنا الله عليها فاعلم ان عقيدة
اهل السنة ان العالم حادث والصانع من يتصف بصفات قديمة من القدرة والارادة
والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ليست اياه ولا هي غيره واحد لا شبيه له ولا ضد
له ولا ند ولا نهاية ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يحل به حادث ولا يصح عليه الحركة
ولا الانتقال ولا الجهل والكذب ولا النقص غني عن غيره لا يحتاج والله بريء من الاخذ ولا يسمى
جسما ولا في جهة ما شاء كان وما لم يشا لم يكن ولا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه كل المخلوقات
بفضله وقدرته وارادته ومشيئته لا يكون الفاعل ليست برضاه اي المعصيات لا يرضاها
بمعنى انه لا يثيب عليها ولا يمدح فاعلها ولا يرضاها دينا وان المعاد الجسماني وما يراد
به الشرع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في
النار دون العصاة وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام وغير ذلك مما تقدم حق وان اول
الانبياء ادم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
وكان الفراغ من نساخته وتاليفه يوم الخميس السابع من شهر الشعبان عام

هكذا وجدت النسخة التي كتب
وهو الكلام دون ما بعده لم
كذا وجد بالاصل

ثمانية وعشرين بعد الالف بارجة حرسها الله تعالى اثنى قاله مؤلفه بلفظه

وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة انعما الله تعالى يوم الاربعاء

السابع والعشرين من جمادى الاولى سنة اثنين وخمسين

ومائة والف رزق الله جميعها وكاتبها من

ابن رزق اخر دعوانا ان الحمد لله رب

العالمين وصلى الله على

سيدنا ومولانا

محمد وسلم

تسليما

الحمد لله قال الشبوكي في الدر المنثور حدثنا ابن عساكر عن وهب بن منبه ان هذه الدعوات التي كان يدعو بها عيسى عليه السلام على المرضى والمجانين وغيرهم من ذوي العاهات

اللهم انت اله من في السماء واله من في الارض وانت جبار من في الارض وجبار من في السماء وانت ملك من في الارض وملك من في السماء بقدرتك في الارض كقدرتك في السماء وسلطانك في الارض كسلطانك في السماء اسألك باسمك الكريم ووجهك المنير وملكك القديم انك على كل شيء قدير قال وهب من قرا هذه الدعوات للفزع والجنون او كتبها وسقاها يشفى باذن الله تعالى باب لزوال الشقيقة تاخذ على بركة الله تعالى وحسن عونه الشنبل وهو من انواع البوتبا وتنخر به وتستنشق خانه فانه عندك لحبيز ماءة باردا اصبع ولا تحتاج الى معاودة انتهى ما وجد والحمد لله

[illegible]

197

وتم هذا الاسم

580

221

580

Ms
ARABE
221

LA
Ms
103

الله صلى الله عليه وسلم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسول

شيخنا ووسيلتنا الى ربنا صاحب البرهان
القاطع شيخ الشيوخ سيدي محمد ابن زيا
ن نجل جده السلام عليكم الف مع رحمة
الله اضعاف اما بعد نلتمس منكم دعاء
الخير لنا وثانيا ايه الشيخ ايه الشيخ ايه
الشيخ اني كنت محبوسا عن التضرع وحضرتكم
والجلوس معكم وقد احترق قلبي بسبب
ذلك وبقينا عنك ابد الاباد وانا اسير
في يد الكفار الله يفرج عني وعن من هو مثلي م
ؤمنين ايه الشيخ لا تنسني وبمثلك بشفقة
الملهوف وعنه ابو كاتب الحروف الفقير
الى الله سليمان بن السعيد 10 في جماد
الثاني 1281 والسلام والسلام والسلام

نعم ايه الشيخ كنت ذات يوما ضاق قلبي وتوحشت وذهبت الى سيد محمد بن علي الجزاري
القاضي وحكيت له رايتي وقال لي ان كنت لا تهرب من حالتك فلا نتركك وقبلت
عنده ذلك بسبب فقدي وقلبي رغب في ذلك ولكن لا ادري كيف يكون ذلك
بيني وبينك [illegible] وبين الله لكن ايه الاب ان كنت هذا الذي تسمعها لي لا يلزم افعلها ام لا
بسبب فقدي

MS. ARA. 221

Inclus

Lettre adressée à Ḥaddād

MS. ARA_221